UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST APR 16 1927

nen
gion

Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion:

Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu.

von

O. Franke, Dr. phil.,
Ord. Professor für Sprache und Kultur Chinas
an der Universität Hamburg

Alle Rechte vorbehalten

217844
6.6.27

HAMBURG
L. FRIEDERICHSEN & CO.
1920

BL
1840
F73

Die „Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde“ (Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts) erscheinen in folgenden Reihen:

A. Rechts- und Staatswissenschaften (auch politische Geschichte umfassend),
B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen,
C. Naturwissenschaften,
D. Medizin und Veterinärmedizin.

Sämtliche Zuschriften und Sendungen, die den Druck und die Herausgabe der Abhandlungen betreffen, insbesondere sämtliche druckreifen Manuskripte bittet man zu adressieren:

An die Schriftleitung der Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde

Hamburg 36
Universität

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg.

Rudolf Tschudi
in herzlicher Freundschaft
gewidmet.

Vorwort.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit ist bereits in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin" Jahrgang XXI, Abteilung I, Ostasiatische Studien, veröffentlicht worden; der Druck des zweiten Teiles hat sich der Zeitverhältnisse wegen an der gleichen Stelle nicht ermöglichen lassen. Damit nun das Ganze nicht völlig auseinandergerissen wird, hat die philosophische Fakultät der Hamburgischen Universität beschlossen, den ersten Teil nochmals mit dem umfangreicheren zweiten in den von der Universität herausgegebenen „Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde" zu veröffentlichen, nachdem die Direktion des Berliner Seminars bereitwillig ihr Einverständnis damit erklärt hat. Beiden Stellen spreche ich für ihr Entgegenkommen meinen verbindlichsten Dank aus.

Dieses Verfahren hat den Vorteil mit sich gebracht, daß Ergebnisse, die erst bei der Ausarbeitung des zweiten Teiles gefunden wurden, nunmehr im ersten mitverwertet werden konnten. Es wurden deshalb in diesem mehrere Zusätze und Veränderungen angebracht, die das Gesagte erhärten und ergänzen, zum Teil sogar von wesentlicher Bedeutung sind.

Ich denke, daß durch die jetzt abgeschlossenen langwierigen und mühevollen Untersuchungen die bisher so dunkle Tsch'un-ts'iu-Frage nunmehr ihre Aufhellung erhalten hat. Zugleich ist damit auf die konfuzianische Lehre in ihrer ältesten Gestalt ein neues Licht gefallen; schließlich wird auch der leitende Gedankengang der Reformbewegung vom Ende des vorigen Jahrhunderts gegen den nachkonfuzianischen Staat darin sichtbar und seine Beurteilung ermöglicht.

Hamburg, den 28. September 1920.

O. Franke.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
Vorwort		VII
Erster Teil.	Das Problem des Tsch'un-ts'iu	1—86
	1. Das Problem	3—5
	2. Lösungsversuche	5—12
	3. Die chinesische Kritik und das Problem	12—36
	4. Die Lösung	36—56
	5. Die „drei Kommentare" *(San tschuan)*	56—86
Zweiter Teil.	Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu	87—308
	1. Die Persönlichkeit Tung Tschung-schu's	89—112
	2. Tung Tschung-schu's Stellung in der Geschichte der konfuzianischen Lehre	113—142
	3. Das Tsch'un-ts'iu fan lu und seine Geschichte	142—169
	4. Das Lehrsystem Tung Tschung-schu's nach dem Tsch'un-ts'iu fan lu, ergänzt aus seinen sonstigen Schriften und aus dem Kung-yang tschuan	169—275
	a. Wesen und Bedeutung des Tsch'un-ts'iu	169—185
	b. Metaphysik	186—193
	c. Ethik	194—211
	d. Staatslehre	211—259
	e. Religiöses	259—275
	5. Der dritte Abschnitt des Tsch'un-ts'iu fan lu	276—308
Nachtrag		309—310
Index		311—329
Text-Tafeln		Tafel I—XI

Erster Teil.
Das Problem des Tsch^{c}un-ts^{c}iu.

1.
Das Problem.

Zwischen dem überlieferten Texte des *Tsch'un-ts'iu*, dem einzigen Werke, dessen Verfasserschaft dem Konfuzius selbst zugeschrieben wird, und der Wertschätzung, die es nicht nur im ganzen späteren Geistesleben Chinas, sondern auch bei dem erleuchteten Verfasser persönlich, seinen Zeitgenossen und seinen unmittelbaren Nachfolgern erfahren hat, besteht, wie jeder Anfänger in der chinesischen Literaturgeschichte weiß, ein erstaunliches Mißverhältnis. „Wer mich versteht, wird mich nach dem Tsch'un-ts'iu verstehen; wer mich verdammt, wird mich nach dem Tsch'un-ts'iu verdammen", sagte Konfuzius nach dem Bericht Mêng tsĕ's[1], und der letztere preist das Werk als eine gewaltige Tat. „Einstmals", so sagt er, „hemmte Yü die ungeheure Wasserflut, und das Weltreich erlangte seine Ordnung; der Herzog von Tschou bedachte auch die Barbarenvölker in West und Nord, er vertrieb die wilden Tiere, und das Volk erhielt Frieden; Konfuzius schuf das Tsch'un-ts'iu, und aufrührerische Minister wie verbrecherische Söhne gerieten in Angst"[2]. Also ein Werk, vergleichbar der Staatsgründung des Yü und des Herzogs Tschou! Die chinesische Kulturordnung aber hat vom Beginn der Han-Zeit an das *Tsch'un-ts'iu* als das ureigene Geschöpf des Meisters in den Kanon der heiligen Schriften aufgenommen, und diesen Platz hat es behalten bis auf den heutigen Tag. Ein Lehrbuch der Fürsten und eine Sammlung von Urteilssprüchen über ihre Handlungen sollte es sein: „Das Tsch'un-ts'iu stellt die Gerechtsame des Zentralherrschers (des ‚Himmelssohnes') dar", sagt Mêng tsĕ[3], und Konfuzius erklärt: „Die Rechtsentscheidungen darin zu treffen, habe ich mich für berufen erachtet"[4]. Mêng tsĕ's Kommentator der Han-Zeit aber, Tschao K'i 趙岐 (2. Jahrh. n. Chr.), bemerkt zu diesen beiden Stellen, daß Konfuzius hier „die Gesetze des Königs ohne Thron aufstellte", daß er zwar nur „im Verhältnis eines Unter-

[1] *Mêng tsĕ* III, 2, IX, 8.

[2] Ebenda 11.

[3] Ebenda 8.

[4] Ebenda IV, 2, XXI, 3.

tanen stand und keines Fürsten Auftrag dazu hatte, daß er aber als König ohne Thron auf eigene Hand jene Entscheidungen traf“[1]. Und Sun Schi 孫奭, der Erklärer der Sung-Zeit (10. u. 11. Jahrh.), führt deutlicher dazu aus: „Indem (Konfuzius) im Tsch'un-ts'iu nach dem Rechte entscheidet, gibt er ihm die Bedeutung (eines Buches) der Belohnungen und Strafen, darin besteht die Gerechtsame des Zentralherrschers“[2]. Diese Anschauung aber, die im *Tsch'un-ts'iu* einen für alle Zeiten gültigen Kanon der sittlichen Normen sieht, der über die Handlungen der Fürsten und Großen das Gericht hält und durch Lob oder Tadel, durch „Lohn oder Strafe“ *(pao pien* 褒貶) die endgültigen Werturteile über sie spricht, findet sich als eiserner Bestandteil in der ganzen Literatur, von der Han-Zeit bis zu unseren Tagen, und selbst in dem bekanntesten Schulbuche der chinesischen Kinder, dem *San tsĕ king*, hat sie ihren Ausdruck gefunden in den Worten: „Als die (heiligen) Lieder verkamen, wurde das Tsch'un-ts'iu verfaßt. Es deutete Lob und Tadel an und schied so das Gute vom Bösen“[3].

Und welches Bild bietet demgegenüber der Text! Kurze, trockene Sätzchen sind nach Jahren, Monaten und zuweilen auch Tagen aneinandergereiht, in dürftigster Form stellen sie nackte Tatsachen von ganz ungleichem Werte fest, ja in vielen Fällen muten uns die Angaben als geradezu albern an. „Sternschnuppen fielen wie Regen“, berichtet der Chronist, oder: „Es kamen Dohlen und bauten Nester“, oder: „Im Frühjahr besserte man die Ställe aus.“ Auf der anderen Seite werden Dinge von weitreichender Bedeutung in derselben dürren, wortkargen Art verzeichnet, z. B. „(Der Staat) Tschêng überfiel (den Staat) Hü“, oder: „Im Sommer im sechsten Monat vernichteten die Leute von Ts'i (den Staat) Sui“, oder: „Tschêng ließ sein Heer verkommen.“ Nirgends also ein Ansatz von zusammenhängender Darstellung, nirgends der Versuch, einen Vorgang oder einen Entschluß innerlich zu begründen, nirgends die Spur eines sittlichen Werturteils, statt dessen überall nur die kahlen Verzeichnisse, wie wir sie auf den Blättern eines Abreißkalenders finden, armselige Sätzchen, die wir höchstens als Überschriften von Kapiteln gelten lassen würden. Und dieses Werk soll den Taten eines Yü und eines Herzogs von Tschou, also den größten Leistungen der größten Heroen der chinesischen Geschichte vergleichbar sein! Es soll nach Konfuzius' eigener Erklärung den Maßstab bilden, nach dem die Nachwelt seine Größe messen wird! Hier besteht ein Mißverhältnis, das zu grotesk ist, als daß wir an seine Wirklichkeit glauben könnten, der Gegensatz ist so stark, daß er die Vermutung aufzwingt, hier müsse irgendwo oder irgendwie ein Faktor verborgen sein, der das Wesen von Konfuzius' Werk für

---

[1] (孔子)設素王之法 und 孔子自謂竊取之以爲素王也、孔子人臣不受君命私作之.

[2] 蓋春秋以義斷之則賞罰之意於是乎、在是天子之事也.

[3] 詩既亡、春秋作、寓褒貶、別善惡.

die Beurteilung vollkommen umgestaltet und so das Mißverhältnis ausgleicht. Gibt es einen solchen Faktor? Gegebenenfalls, wo ist er zu suchen, und wie ist er beschaffen? Das ist das Problem, dem wir uns gegenübergestellt sehen.

2.

Lösungsversuche.

Es liegt auf der Hand, daß dieses geschilderte Mißverhältnis des *T. t.* den Sinologen sofort in die Augen fallen mußte, sobald sie überhaupt anfingen, der kanonischen Literatur der Chinesen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, und ebenso natürlich ist es, daß sie sich alsbald getrieben fühlten, nach einer befriedigenden Erklärung dafür zu suchen. Es sind denn in der Tat auch verschiedene Versuche einer Lösung des Problems unternommen worden, aber weit weniger, als man im Hinblick auf die Bedeutung der Frage für die Wirksamkeit des Konfuzius erwarten sollte. Nur zwei oder drei Gelehrte sind der Lösung wirklich ernsthaft nachgegangen, die übrigen haben sich begnügt, das Mißverhältnis festzustellen und ihre Verwunderung darüber zu äußern oder hinsichtlich der Erklärung ein *non liquet* auszusprechen. Zwei Wege boten sich, auf denen ein Schlüssel für das Rätsel zu erlangen war: entweder war das überlieferte *T. t.* überhaupt nicht das Werk des Konfuzius, oder der überlieferte Text mußte auf eine besondere Art erklärt werden, wodurch seine gerühmte tiefere Bedeutung erst zur Geltung kam. Beide Wege sind von den Sinologen beschritten worden, aber beide nur zögernd, unschlüssig, voreingenommen und darum erfolglos, das Ergebnis war fast immer das erwähnte *non liquet.* Die gelehrten Jesuiten des 18. Jahrhunderts, die ersten Vermittler der Kunde vom chinesischen Geistesleben, haben sich über das Problem lediglich berichtend ausgesprochen. In der Beschreibung der kanonischen Schriften in Du Halde's großem Sammelwerke heißt es vom *T. t.*: „Le *Tchun tsiou* n'a été mis au rang des *King*, que sous la famille des *Han.* C'est un livre compilé du tems de Confucius. Il est par conséquent fort inférieur aux trois autres, qui de tout tems ont été reconnus pour *King* véritables, sans qu'il y ait jamais eu sur cela deux sentimens: au lieu qu'il y a de grandes disputes touchant le *Tchun tsiou.* Les uns, et c'est le plus grand nombre, disent que c'est l'ouvrage de Confucius: les autres soutiennent que ce Philosophe n'en est pas l'auteur: plusieurs veulent que ce soit l'histoire du Royaume le *Lou*, qui étoit la patrie de Confucius, et qui est présentement la province de *Chan tong:* d'autres prétendent que c'est un abrégé de ce qui s'est passé dans les divers Royaumes qui partageoient la Chine, avant que *Tsin tchi hoang* les eût tous réunis sous une même Monarchie. C'est pourquoi *Vang ngan che* (s. unten) homme sçavant, grand politique, et Ministre d'État vouloit dégrader le *Tchun tsiou*, et le réduire aux *King* de la

seconde classe. Cependent les Chinois ont un goût particulier pour cet ouvrage, et ils en font un cas extraordinaire. On y décrit les actions de plusieurs Princes, et on expose comme dans un miroir leurs vices et leurs vertus, la punition des uns et les récompenses des autres"[1]. Der letzte Satz, der auf die erwähnte chinesische Anschauung hinweist, ist weiter ausgeführt in der Abhandlung *Sur l'antiquité des Chinois* in den *Mémoires concernant* usw. *des Chinois*. Hier wird das *T. t.* ganz in den glühenden Farben Mêng tsĕ's geschildert: „Le Tchun-tsieou est un livre écrit de génie. Notre Socrate y manie l'Histoire en homme d'État, en Citoyen, en Philosophe, en Sçavant, et en Moraliste. Son laconisme naïf et sublime le force à serrer sa narration, pour présenter les faits tout nouds et détachés, pour ainsi dire, de la chaine des événements, mais ils sont dessinés, colorés, ombrés et peints avec tant de force et de feu, qu'on sent d'abord pourquoi et jusqu'où ils sont dignes de louanges ou de blâme. Nous ne connaissons point de livre en Europe, où l'on voit si bien le commencement, le progrès, le dénouement et le remede des révolutions dans l'État et dans les moeurs usw.... Le Tchun-tsieou, envisagé sous ce point de vue, est le modele de toutes les Histoires. Confucius a un style qui ne va qu'à lui. Il semble que chaque caractere ait été fait pour l'endroit où il le place. Plus il est avare de mots, plus ceux qu'il emploie sont clairs et expressifs"[2]. Legge, der sich in den *Prolegomena* zu seiner Ausgabe des *T. t.* und *Tso tschuan*[3] natürlich sehr eingehend mit dem Wesen und der Bedeutung des Werkes auseinandersetzt, führt die Stelle aus den *Mémoires* an und nennt ihre Darstellung „belustigend" im Hinblick auf die Kümmerlichkeit des Textes. Es scheint ihm dabei entgangen zu sein, daß der Verfasser der Abhandlung ein Chinese war (der Jesuit Ko)[4]; hätte er das im Auge behalten, so würde ihm die Schilderung weit weniger aufgefallen sein, denn sie sagt nichts anderes als was jeder orthodoxe Literat in China — und die einheimischen Jesuitenzöglinge waren und sind in wohlverstandenem Interesse der Mission durchaus orthodoxe Literaten — vom *T. t.* bisher zu sagen sich verpflichtet fühlte und auch heutigen Tags noch sagt, selbst wenn er in Europa oder Amerika auf seine einheimische Bildung noch eine abendländische Schicht hat aufsetzen lassen. Lehrreicher wäre es natürlich gewesen, wenn der französisch schreibende Literat statt seiner verzückten Phrasen eine Anweisung gegeben hätte, wie die „naive und erhabene Wortkargheit" auszudeuten wäre, damit auch dem Auge des gewöhnlichen Sterblichen etwas von dem erkennbar würde, was er so begeistert schildert. Statt dessen setzt er diese Deutung gewissermaßen schon als bekannt voraus, während bei Du Halde die Darstellung an dem Problem überhaupt vorübergeht und nur die Tatsache verzeichnet, daß die Echtheit

[1] *Description* usw. II, 380f.

[2] Bd. I S. 47f.

[3] *The Chinese Classics* Bd. V, Teil 1 und 2.

[4] Näheres über ihn s. T'oung Pao 1917 S. 295ff.

des *T. t.* mehrfach in Zweifel gezogen würde, was sich damals natürlich nur auf Chinesen beziehen konnte. Bei den Jesuiten finden wir also keinen Versuch einer Lösung. In späterer Zeit hat auch Wells Williams der Möglichkeit Raum gegeben, daß das *T. t.* dem Konfuzius mit Unrecht zugeschrieben sein könne, indem er bei seiner Erörterung des Werkes in *The Middle Kingdom* bemerkt: „Whether we have in the *Record*, as it now exists, a genuine compilation of the sage, does not appear to be beyond doubt"[1]. Hinsichtlich der so schwer zu erklärenden Äußerungen des Mêng tsĕ aber kommt ihm die Vermutung, daß dieser den Text des *T. t.* und das dazugehörige *Tso tschuan*, den großen Sach„kommentar", zusammen als ein einheitliches Werk im Auge gehabt habe[2]. Waren diese Zweifel und Vermutungen bisher nur recht schüchterner Art, so sprach C. de Harlez sie sehr viel entschiedener aus. In einer Anmerkung zu seiner Abhandlung *La religion chinoise dans le Tchün-tsiu de Kong-tze et dans le Tso-tchuen*[3] erklärt er, daß „die Vaterschaft des Konfuzius sich nur auf das Wort Mêng tsĕ's gründe". Sicherlich könne sich aber dessen begeisterte Redeweise nicht auf „die farblosen und dürftigen Annalen beziehen, die heute und seit 20 Jahrhunderten den Namen Tch'un-ts'iu tragen". „Il y a là un problème historique qui n'a point encore été élucidé. A mes yeux il ne peut guère y avoir d'autre solution que celle-ci: Kong-tze écrivit réellement un ouvrage répondant à la description qu'en fait Meng-tze. Mais ce livre est perdu pour nous, et celui que l'on découvrit sous les Han et qui portait ce même nom, a une toute autre provenance. Il a été pris bien à tort pour l'oeuvre du 'Précepteur des Rois' et non pour un simple *Liber Regum*, comme il l'était." Während aber de Harlez für sein summarisches Urteil auch nicht den Schatten eines Beweises beibringt, unternahm es als erster W. Grube in seiner *Geschichte der chinesischen Literatur* (S. 68ff.), das Problem einmal methodisch zu behandeln und zu lösen, indem er aus den chinesischen Angaben selbst heraus nachzuweisen versuchte, daß nicht dem *T. t.*, sondern dem *Tso tschuan* die Ehre zukomme, den Konfuzius als Verfasser zu haben. Grube geht zunächst der Entstehungsgeschichte des *T. t.* im einzelnen nach, wie sie von Ssĕ-ma Ts'ien im *Schi ki* (s. unten) berichtet wird, und gelangt dann zu folgenden Schlüssen: Tso K'iu-ming, dem die Überlieferung die Verfasserschaft des *Tso tschuan* zuschreibt, habe angeblich auf Grund von „historischen Aufzeichnungen" des Konfuzius gearbeitet; diese Aufzeichnungen „ohne weiteres mit dem dem Konfuzius zugeschriebenen *T. t.* zu identifizieren liegt aber keineswegs ein unbedingt zwingender Grund vor". Über die Persönlichkeit des Tso K'iu-ming sei außer dem Namen nichts Sicheres bekannt, und doch müsse der Verfasser des *Tso tschuan* wegen Inhalt und Form dieses Werkes „nicht bloß ein bedeutender Schriftsteller gewesen

---

[1] Bd. I S. 647.

[2] Ebenda S. 649.

[3] T'oung Pao 1892 S. 211.

sein, sondern auch ein ungewöhnlich hohes persönliches Ansehen genossen haben, um, wie er es tat, über Menschen und Dinge zu Gericht sitzen zu dürfen"; es sei also höchst auffallend, daß „wir über seine Person und seine Schicksale so gänzlich im dunkeln gelassen würden." Indessen „liege auch kein absolut zwingender Grund vor", das *Tso* von *Tso tschuan* für einen Eigennamen zu halten, vielmehr könne man das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung, nämlich „links", nehmen und dann den Titel übersetzen durch „der linke Kommentar" oder „der Kommentar links vom Texte". Da nun aber der Verfasser wegen seiner ganzen Stellung dem Texte des *T. t.* gegenüber „unmöglich ein Schüler oder Nachfolger des Konfuzius gewesen sein könne, so bliebe wohl nur die Möglichkeit übrig, daß jener Kommentar dem Meister selbst zuzuschreiben sei". „Höchstwahrscheinlich sei der Text des *T. t.* nichts anderes als eine von Konfuzius angefertigte Abschrift oder vielleicht auch nur ein Auszug aus der Staatschronik von Lu, und wir dürften daher wohl annehmen, daß Konfuzius sich der kurzen Sätze des *T. t.* gleichsam nur als eines Fadens bedienen wollte, um an ihm die Begebenheiten, die den Inhalt des *Tso tschuan* bilden, aufzureihen." Diese Annahme würde noch berechtigter angesichts der Mitteilung des *Schi ki*, daß „Konfuzius das *T. t.* aus den ihm zugänglichen Quellen zusammengestellt habe, woraus wir noch keineswegs zu schließen brauchten, daß er es auch verfaßt habe". Grube nimmt also an, daß wir im *T. t.* nur eine Materialsammlung für das eigentliche Werk des Konfuzius zu sehen haben, daß dieses letztere aber das später „von fremder Hand durch Nachträge fortgeführte und ergänzte" *Tso tschuan* sei. So erschienen auch Mêng tsĕ's Äußerungen, auf das *Tso tschuan* bezogen, „ebenso begreiflich wie berechtigt". Diese ebenso geistvollen wie kühnen Darlegungen Grubes hat vielleicht Giles im Auge, wenn er in seinem Buche *Confucianism and its Rivals* (S. 43) erklärt: „This commentary *(Tso tschuan)* is supposed to have been written by a disciple, named Tso-ch'iu Ming[1], some say under the guidance of Confucius, if even not actually by Confucius himself." Allerdings beeilt er sich hinzuzufügen: „It would be impossible, in anything short of a whole lecture, to deal with the literary question here involved." Auch in seiner Literaturgeschichte kommt Giles dem gleichen Gedanken zum mindesten sehr nahe, indem er nach einer Schilderung des *T. t.* fortfährt: „Such is the Ch'un Ch'iu; and if that were all, it is difficult to say how the boast of Confucius could ever have been fulfilled. But it is not all; there is a saving clause. For bound up, so to speak, with the Spring and Autumn, and forming as it were an integral part of the work, is a commentary known as the Tso Chuan or Tso's Commentary"[2].

---

[1] Ob der Familienname als Tso oder als Tso-k'iu zu lesen ist, scheint nach gewissen Angaben bei Ssĕ-ma Ts'ien nicht sicher. S. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien* Bd. I, S. CXLVIIf.

[2] *A History of Chinese Literature* S. 26.

Ganz anders als Grube sucht Chavannes das Problem des *T. t.* zu erklären. In der Einleitung zu seiner Übersetzung des *Schi ki* kann er an der Tatsache nicht vorübergehen, daß Ssĕ-ma Ts'ien das *T. t.* vielfach herangezogen („beaucoup pratiqué") und, „wie alle seine Landsleute, eine sehr hohe Achtung vor ihm gehabt hat". Auf der anderen Seite aber sieht er auch keine Veranlassung, die Verfasserschaft des Konfuzius in Zweifel zu ziehen. Der Enthusiasmus der Chinesen wird für ihn vielmehr dadurch verständlich, daß „die Kunst der Geschichtschreibung sich bei ihnen sehr langsam entwickelt habe". Daher „sei ihnen das *T. t.* als etwas so Wunderbares erschienen, weil es ihnen zum ersten Male ein klares Bild von zweihundertundzweiundvierzig Jahren geschichtlichen Geschehens geboten habe"[1]. Schon Grube (a. a. O. S. 69) hat diese Erklärung mit Recht als „nicht recht überzeugend" abgelehnt, denn eine noch größere Kümmerlichkeit als die Brocken des *T. t.* ist in der Tat nicht denkbar, und es ist zum mindesten nicht unwahrscheinlich, daß den Chinesen bei oder vor seiner Entstehung schon erheblich bessere Geschichtsdarstellungen vorlagen: abgesehen von den Annalen der Lehenstaaten, die sämtlich verloren sind, besaßen sie jedenfalls das *Schu king*, von dem ja das *T. t.* angeblich sogar eine Fortsetzung sein sollte. Also da, wo Chavannes ihn sucht, kann der Grund für die Bewunderung der Chinesen zur Han-Zeit — von Mêng tsĕ ganz zu schweigen — unmöglich gelegen haben. Sehr merkwürdig, fast wie die mißverstandene Erklärung eines chinesischen Literaten mutet uns an, was der Jesuitenpater L. Wieger vom *T. t.* zu sagen weiß. „Confucius," so bemerkt er in seinen *Textes historiques* von 1902 (S. 182), „composa la chronique *Tch'oūnn-ts'iou*, à cause de laquelle on l'a souvent accusé de mensonge délibéré. De fait, bien des événements y sont travestis, faussés; mais ce ne sont pas là des mensonges; ce sont les euphémismes conventionnels usités en ce temps-là. Personne ne prenait à la lettre l'histoire officielle, les titres posthumes, etc. Le principe étant que certaines choses choquantes ne doivent pas être écrites, on écrivait autre chose, et dans les gloses orales, on disait la vérité. Pudeur littéraire dont il faut tenir compte dans l'interprétation des tous les documents anciens. Ainsi, pour la période dite du *Tch'oūnn-ts'iou*, 8e au 5e siècle, *la Chronique de Confucius* est le conte officiel conventionnel, tandis que les *Récits de Tsouo* (Tso tschuan), oeuvre privée, sont la vérité vécue." Wer daraufhin das *T. t.* auch nur flüchtig einmal ansieht, wird sehr bald merken, daß der hier erwähnte Grundsatz, selbst wenn er im allgemeinen sonst richtig wäre, bei diesem Werke vollständig versagt und seine Erklärung nicht um einen Schritt weiter bringt.

Nur der Seltsamkeit wegen möge hier erwähnt werden, wie man sich sonst noch in Europa mit der Frage abzufinden versucht hat. Schott meint in seinem *Entwurf einer Beschreibung der chinesischen Literatur* (S. 16): „Bei aller Trockenheit des Inhalts ist es (das *T. t.*) ein Muster für die spätere streng chro-

[1] *Mémoires historiques* I, CXLVI.

nologische Geschichtschreibung geworden, und jeder wiederholt die Worte des Lobes oder Tadels, womit K'ong-tsfê in demselben die Handlungen der Fürsten begleitet." Das sind Redewendungen, die auf eine sehr geringe Anschauung vom Wesen des Textes schließen lassen. Dvořák, *Chinas Religionen* (I, 81), sucht dem Problem von der psychologischen Seite beizukommen. „Bei dem trockenen Charakter des Čün-tschieu," schreibt er, „das sich mit bloßem Aufzählen von Begebenheiten begnügt, ohne ein einheitliches Bild der Zeit zu entwerfen, wäre das (d. h. die Lobpreisungen des Mêng tsĕ) schwer zu begreifen, wenn der Inhalt des Erzählten nicht danach wäre, das menschliche Herz in seinem Innern tief zu erschüttern. Denn anderswo erfahren wir, daß diese nicht mehr als 242 Jahre umfassende Chronik von 52 zugrunde gegangenen Reichen und 36 getöteten Fürsten, 36 Kriegen und 213 Angriffen erzählt, feindliche Einfälle, Einnahmen von Orten, Überfälle, Verfolgungen und Verteidigungen nicht mitgerechnet." Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein Leser des *T. t.* von dem Texte eine stärkere Wirkung empfangen wird als von dieser nackten Aufzählung. Douglas endlich, in seinem Werke *Confucianism and Taouism* (S. 60), tut die Frage mit der trockenen Bemerkung ab, daß die hohe Einschätzung des *T. t.* durch Konfuzius „eins von den zahlreichen Beispielen dafür bilde, daß die Verfasser den Wert ihrer Werke völlig falsch beurteilt hätten".

Wie hat sich nun aber zu dem Problem und seiner Lösung der Gelehrte gestellt, dem das Abendland eine genauere und zuverlässigere Kenntnis der kanonischen Bücher der Chinesen in erster Linie verdankt, und der den Text des *T. t.* und des *Tso tschuan* in derselben musterhaften Weise herausgegeben und übersetzt hat wie die übrigen Teile des Kanons, James Legge? In den *Prolegomena* zu seiner Ausgabe der beiden Werke in den *Chinese Classics* hat er sich mit der Geschichte, dem Wesen und der Bedeutung des *T. t.* in der ihm eigenen gründlichen und gewissenhaften Weise auseinandergesetzt und ist dem Problem, das dem Leser gleich auf den ersten Seiten seiner Darlegungen entgegentritt, mit allen Mitteln der sinologischen Forschung zu Leibe gegangen. Leider sind die Ergebnisse ebenso enttäuschend, wie es der Text des *T. t.* für ihn selbst war. Legge hat nicht bloß das Problem auf demselben Punkt belassen, wo es vor ihm war, sondern er hat sogar, dank seiner Voreingenommenheit als christlicher Sittenrichter, den Weg zu seiner Lösung in verhängnisvoller Weise verbaut. Verzweifelt ruft er aus: „Das ganze Buch ist eine Sammlung von Rätseln, für die es ebenso viele Antworten gibt wie Leute, die sie lösen wollen" (S. 5f.). Und: „Diese Schwierigkeit ist ein gordischer Knoten, den aufzulösen ich keine Möglichkeit sehe, und ich habe oft gewünscht, daß ich ihn zerhauen könnte, indem ich die Echtheit des uns vorliegenden Ch'un Ts'ëw einfach in Abrede stelle" (S. 4). Leider kann er dies aber als ehrlicher Kritiker nicht, und so weiß er nur den schwachen Trost: „Die einfachste Art, die Frage zu erledigen, ist, das Zeugnis des Mencius auf sich beruhen zu lassen, obwohl dieses Verfahren aus kritischen Rücksichten kaum zu rechtfertigen ist" (S. 4f.). Von den beiden

obenerwähnten Wegen, zu einer Lösung zu kommen (s. oben S. 5), erschien ihm also nur der eine als gangbar, und da die Tatsachen sein Beschreiten verboten, so sah er keine Möglichkeit, das Ziel zu erreichen, und gab das Suchen auf. Und doch war Legge der Lösung viel näher, als er glaubte; leider hat er sich aber bei seinen Untersuchungen weniger von dem Streben beherrschen lassen, einfach den Sachverhalt festzustellen und ihn aus der Eigenart des chinesischen Geistes heraus ohne Rücksicht auf seinen sittlichen oder verstandesmäßigen Wert zu erklären, als vielmehr von seinen Anschauungen als englischer Missionar, der alles mit dem Maßstabe der christlichen Ethik bemessen zu sollen glaubt und danach die Unterscheidungen zwischen Richtigem und Falschem, zwischen Bedeutendem und Unbedeutendem vornimmt. So hat er die ganze *T.-t.*-Frage auf ein falsches Gleis geschoben, und bei seiner überragenden Autorität ist es nicht zu verwundern, daß fast alle Späteren, die über das *T. t.* zu urteilen hatten und die Verfasserschaft des Konfuzius nicht rundweg abstritten, Legge unbedenklich auf seinem Wege folgten und so in der gleichen Ratlosigkeit endeten wie er selbst. Wenn Legge der Überzeugung war, daß die Echtheit des *T. t.* nicht mit Erfolg bestritten werden konnte, so blieb ihm, sofern er nicht zu einer Gewalttat schreiten und Mêng tsĕ's Angaben einfach als nicht vorhanden ansehen wollte, nur noch die erwähnte zweite Möglichkeit, den Schlüssel zur Lösung des Rätsels zu finden, nämlich eine besondere Art der Auslegung des Textes. Von Anbeginn an wurde er bei seinen Untersuchungen durch die chinesische Überlieferung darauf hingewiesen, und er sah auch, daß die einheimische Anschauung durch dieses Mittel die „Rechtsentscheidungen" fand, die Konfuzius im *T. t.* getroffen haben wollte, aber mit einem kaum verständlichen Eigensinne weigerte er sich, diesen Weg der chinesischen Auslegung zu gehen. Er hielt die letztere lediglich für ein Erzeugnis des „machtvollen und verderblichen Einflusses", den Mêng tsĕ's Äußerung von den „Rechtsentscheidungen" ausgeübt habe (S. 5), versteifte sich darauf, daß „eine solche Methode uns zu Absurditäten führe" (S. 5), und erklärte daß sie „inadmissible" sei (S. 40). „Von einem Geschichtschreiber müsse man eine wahrheitsgetreue Darstellung der Tatsachen erwarten" (S. 3), Konfuzius aber scheue im *T. t.* nicht davor zurück, Tatsachen „zu übergehen, zu verschleiern und zu entstellen" (S. 40), er sei also unwahr, parteiisch und ungerecht, verdiene nicht die Verehrung seines Volkes, führe es in die Irre und hindere es, sich den Lehren des Christentums zuzuwenden (S. 50ff.).

Es ist in der Tat erstaunlich, wie der große Gelehrte sich hier durch seinen Missionareifer aus der Bahn der wissenschaftlichen Untersuchung hat hinausdrängen lassen. Das Ziel der letzteren durfte nur sein, eine Antwort auf die Frage zu finden: wenn Konfuzius das *T. t.* verfaßt hat, welche Absichten hat er dabei verfolgt, und welcher Mittel hat er sich bedient, um sie zu erreichen? Ob diese Absichten edel odes unedel, die Mittel geschickt oder ungeschickt sind, ist dabei vollkommen belanglos, ebenso wie es belanglos ist, ob die Auf-

hellung dieser Absichten und Mittel uns zu Anschauungen und Grundsätzen führt, die für abendländisches Denken unsinnig, für christliches Fühlen verdammenswert sind. Die orientalische Seele ist anders geartet als die abendländische, und ihre verstandesmäßige wie sittliche Wertmessung stimmt deshalb nicht immer mit der unsrigen überein. Der Wissenschaft liegt es ob, jene Seele zu erforschen und sie darzustellen, wie sie ist, nicht aber, sie „zu bessern und zu bekehren", und danach ihre Arbeitsart einzurichten. Legge war zu sehr Missionar, um sich dieser Aufgabe immer bewußt bleiben zu können. Als Europäer sah er „Absurditäten", wo das chinesische Auge keine sieht, aber „Absurditäten" sehen wir auch im *Yi king*, im *Tschou li*, im *Li ki* und in zahllosen anderen Werken die Fülle, ohne daß wir uns deshalb in unserem Urteil über ihre Bedeutung im chinesischen Geistesleben beirren lassen dürfen.

Leider hat nun Legges summarische Verwerfung der überlieferten Auslegungsart des *T. t.* bewirkt, daß sich niemand wieder mit ihr beschäftigt hat, und so ist eine richtige Würdigung des *T. t.* in der Sinologie, wie schon oben bemerkt war, durch Legges Einfluß geradezu verhindert worden. Die allgemeine Auffassung ist etwa so, wie sich A. Forke ausgesprochen hat: „Das Ch'un-ch'iu besteht nur aus sehr dünnen chronologischen Tabellen, aber die Chinesen legen sie, ihren vorgefaßten Anschauungen entsprechend, in einer so künstlichen Art aus, daß sie die tiefsten Bedeutungen in den einfachsten Worten entdecken, wo ein unvoreingenommener Leser nichts sieht als die Feststellung einfacher Tatsachen"[1]. Als ob es darauf ankäme, was der „unvoreingenommene", d. h. der abendländische Leser sieht, und nicht vielmehr darauf, welcher Art die „vorgefaßten Anschauungen" der Chinesen sind! Nur wer diese kennt und berücksichtigt, kann hoffen, zu einem Verständnis des *T. t.* zu gelangen und eine Lösung des Problems zu finden, das Legge in seinem Ärger durch einen Fußtritt in den Abgrund schleudern wollte.

3.

Die chinesische Kritik und das Problem.

Die chinesische Kritik hat sich mit dem *T. t.* wegen seines hohen Anspruches hinsichtlich der Verfasserschaft natürlich zu allen Zeiten sehr eingehend beschäftigt, und die Literatur darüber ist ins Riesenhafte angeschwollen. Aber diese Beschäftigung gilt in der älteren Zeit lediglich der Natur und der ethisch-politischen Zielsetzung des *T. t.* Ein Bedürfnis, zwischen seiner dürftigen Form und den Worten Mêng tsĕ's einen Ausgleich zu finden, mag sich allmählich eingestellt haben, aber ausgesprochen wird es noch nicht.

---

[1] *Lun-Hêng* II, 295 Anm. 3.

Im 8. und 9. Jahrhundert, also zur T'ang-Zeit, erheben Tan Tschu 啖助 und seine Schüler Tschao K'uang 趙匡 und Lu Tsch'un 陸淳 starke Einwände gegen die willkürliche und einseitige Auslegung des Werkes, wie sie ihrer Ansicht nach in den drei Kommentaren betrieben wird[1], die allesamt „den Grundgedanken des *T. t.* nicht erfaßt hätten"[2]. Dieser Grundgedanke sei: „Rettung zu bringen von den Mißständen der Zeit und die Nichtachtung der Riten zu beseitigen"[3]; die Kommentare aber hätten teils einen ungeheuren geschichtlichen Tatsachenstoff, teils ein willkürliches System der Wortdeutung darüber gehäuft, so daß der ursprüngliche Sinn verdunkelt worden sei. Dieser müsse dem Texte selbst, ohne Rücksicht auf die Kommentare entnommen werden. Also auch hier noch die Überzeugung von der tieferen Bedeutung des *T. t.* als etwas Selbstverständlichem. Erst in der Sung-Zeit, und zwar, soweit sich die Literatur bis heute übersehen läßt, nicht vor dem 11. Jahrhundert, tauchen Bedenken und Zweifel an dieser Bedeutung selbst auf, und damit tritt auch das Problem äußerlich in die Erscheinung und verlangt eine Lösung auf dem einen oder anderen Wege. Bis dahin hatte man, allgemein und ohne Schwanken, den überlieferten Text für das genommen, was nach Mêng tsĕ das *T. t.* sein sollte, und in Ehrfurcht vor der Autorität des letzteren den Schlüssel zur rechten Würdigung in der richtigen Erfassung seines Grundgedankens und seiner Darstellungsmittel gesucht. In dem im 15. Jahrhundert zur Zeit Yung-lo von Hu Kuang 胡廣 (s. Giles, *Biographical Dictionary* Nr. 820) und Anderen zusammengestellten Sammelwerke *Tsch'un-ts'iu tsi tschuan ta ts'üan* 春秋集傳大全 nennen die Verfasser sieben große Autoritäten, die den leitenden Grundgedanken *(kang ling* 綱領) des *T. t.* klargelegt hätten: Mêng tsĕ, Tschuang tsĕ, Tung Tschung-schu 董仲舒 (2. Jahrh. v. Chr.), Wang T'ung 王通 (583—616, Giles Nr. 2239), Schao Yung 邵雍 (1011—1077, Giles Nr. 1683), Tschang Tsai 張載 (1020—1076, Giles Nr. 117) und Tsch'êng I 程頤 (1033—1107, Giles Nr. 280). Tschuang tsĕ sagt darüber: „Das *T. t.* gibt eine Darstellung der Staatskunst nach Maßgabe der früheren

---

[1] Tan Tschu hatte seine Auffassungen in einem Werke niedergelegt, das den Titel *Tsch'un-ts'iu t'ung li* 春秋統例 führte. Sein Freund Tschao K'uang erweiterte und berichtigte es, und sein Schüler Lu Tsch'un verarbeitete das Ganze unter Hinzufügung eigener Gedanken zu einem neuen Werke mit dem Titel *T. t. tsi tschuan tsuan li* 集傳纂例. Das letztere ist uns erhalten und in der im Jahre 1874 gedruckten Sammlung *Ku king kie hui han* 古經解彙函 (lithographierte Ausgabe von 1888) wieder zugänglich gemacht. Vgl. Kaiserlicher Katalog *(Sse k'u ts'üan schu tsung mu)* Kap. 26, fol. 14 v°ff.

[2] *T. t. tsi tschuan tsuan li* Kap. 1, fol. 1 r°: 吾觀三家之說誠未達乎春秋大宗.

[3] Ebenda: 予以爲春秋者救時之弊革禮之薄.

Herrscher. Der Heilige entscheidet hier, ohne zu erörtern"[1]. Und an einer

[1] *Tschuang tsĕ*, 齊物論篇 (Kap. 1, fol. 10 r⁰ in den *Tsĕ schu ör schi san tschung*, Schanghai-Ausg. von 1897): 春秋經世先王之志也、聖人議而不辯. Weder Legge noch Wilhelm sind in ihren Übersetzungen dieser, wie wir später sehen werden, sehr wichtigen Stelle gerecht geworden. Legge (*Sacred Books of the East* Bd. XXXIX, S. 189) übersetzt: „In the *Khun Khiû*, which embraces the history of the former kings, the sage indicates his judgements, but does not argue (in vindication of them)." Und Wilhelm (*Dschuang Dsi* S. 17): „Im Verlauf der Geschichte (gibt es Taten, die) der Berufene beurteilt, ohne beweisen zu wollen." Beiden Übersetzern ist die Bedeutung des Ausdruckes 經世 nicht klar geworden, wie denn Legge (*Prolegomena* S. 146) ihn auch für „hardly translatable" erklärt. Er dürfte an jener Stelle zum ersten Male vorkommen, häufig gebraucht in seiner ganz feststehenden Bedeutung wird er aber erst in der neueren Literatur. Die Wörterbücher, und zwar die europäischen wie die einheimischen, versagen merkwürdigerweise für seine Erklärung. Giles gibt für den Ausdruck 經世者 die Bedeutung „Staatsmann", und Palladius verzeichnet unter *king schi*: „die Welt einrichten, sie in Ordnung bringen." Aber das ist alles. Im Jahre 1826 erschien eine Sammlung von Abhandlungen verschiedener Verfasser über staatliche Einrichtungen und Vorschläge zu ihrer Verbesserung; sie führte den Titel *Huang tsch'ao king schi wên pien* 皇朝經世文編, der dem Inhalte entsprechend zu übersetzen ist mit „Sammlung von Schriftstücken zur Staatswissenschaft der regierenden Dynastie". Die Reformatoren vom Ende des 19. Jahrhunderts gaben im Jahr 1898 im Anschluß hieran eine umfangreiche Sammlung von Arbeiten über Neuordnung des Staatswesens, von Untersuchungen über Wesen und Aufgaben des Staates u. ä. unter dem Titel *Huang tsch'ao king schi wên sin* 新 *pien*, „Neue Sammlung usw." heraus, und hier wird auch der Ausdruck *king schi* besonders erklärt. In einer Abhandlung über politische und moralische Erziehung sagt K'ang You-weï 康有爲: „*King schi* bedeutet die Angelegenheiten der Staatsregierung" 經世卽政事也 (Kap. 19, fol. 20 r⁰ u. 22 v⁰) und Liang K'i-tsch'ao 梁啟超 in einem ähnlichen Schriftstücke geht dem Begriffe tiefer nach, indem er ausführt: „Allerdings ist das, was man heute unter *king schi* versteht, von dem, was man seit der T'ang- und Sung-Zeit darunter verstanden hat, ein wenig verschieden. Man muß die Grundanschauungen in den Bestimmungen der sechs kanonischen Werke gründlich erfassen und dabei das Zeugnis der Autoritäten der Tschou- und Ts'in-Zeit, sowie die europäischen Schriften über die allgemeinen ethischen und rechtlichen Begriffe heranziehen, dann erhält man die leitenden Fäden, um die Grundsätze für die Regierung irdischer Reiche zu erkennen. Man muß ferner Beharrung und Wandel, Gewinn und Verlust in den Einrichtungen der verschiedenen Dynastien mit umfassendem Blicke betrachten und dabei das Zeugnis der alten griechischen und römischen Geschichtschreiber heranziehen, dann erhält man die Hilfsfäden, um das System der Alten bei der Regierung der Welt zu erkennen. Man muß endlich die Vorzüge und Schäden der verschiedenen Staaten der Welt eingehend prüfen und die Ursachen ihres Verfalls wie die Mittel ihrer Erstarkung erkennen, dabei die neueren Geschichtschreiber, die Verfassungsurkunden und die Zeitungen der europäischen Länder zum Zeugnis heranziehen, dann erhält man das

anderen Stelle: „Das *T. t.* soll die Unterschiede in den Bezeichnungen darlegen"[1]. Mit Tung Tschung-schu werden wir uns noch eingehender zu beschäftigen haben. Wang T'ung erklärt: „Das Verhältnis des *T. t.* zu dem

---

praktisch verwertbare, um die Erfordernisse für die Regierung der heutigen Staaten der Welt zu erkennen. Dann erst kann man von *king schi* (d. h. also ‚Staatskunst' oder ‚Staatswissenschaft') reden." 居今日而言經世與唐宋以夾之言經世者又稍異、必深通六經制作之精意、證以周秦諸子及西人公理公法之書以爲之經以求治天下之理、必博觀歷朝掌故沿革得失、證以泰西希臘羅馬諸古吏以爲之緯以求古人治天下之法、必細察今日天下郡國利病知其積弱之由及其可以圖强之道、證以西國近史憲法章程之書及各國報章以爲之用以求治今日之天下所當有事夫然後可以言經世. (Ebenda fol. 41 v°.) Hiernach ergibt sich also klar die Bedeutung „Staatskunst", die sich auch unschwer aus den beiden Wörtern herleiten läßt, wenn man 經 mit Kang-hi in dem Sinne von 法 nimmt: „regeln die (politische) Welt". K'ang You-weï und Liang K'i-tsch'ao gehen übrigens beide bei ihrer Erklärung auch auf die Stelle bei Tschuang tsë zurück, deren grundlegende Bedeutung bei Legge und bei Wilhelm vollständig verlorengegangen ist. — Auch die Bedeutung des zweiten Satzes wird weder bei Legge noch bei Wilhelm klar. Kuo Siang 郭象 (um 300 n. Chr.), der Kommentator Tschuang tsë's, erklärt dazu: „Er (der Heilige) hält sich lediglich an die Tatsachen und entscheidet dadurch schon über die Grenzen des Rechten; er betont nicht (mit Worten) die Wahrheit, um so die (Meinung der) Masse zu widerlegen." 順其成迹而擬乎至當之極、不執其所是以非衆人也. Deutlicher noch spricht Tsch'êng I 程頤 (s. oben) den gleichen Gedanken aus: „Während die anderen kanonischen Schriften sich mit Worten über das Rechte verbreiten, hält das *T. t.* sich an die Handlungen, wodurch das Richtige und Falsche des Falles offenbar wird." 他經論其義春秋因其行、事是非較著 (*Tsch'un-ts'iu tsi tschuan ta ts'üan* im *T'u schu tsi tsch'êng* 經籍典 Kap. 192, fol. 8 v°.) Der Sinn des Ganzen ist also: Das *T. t.* legt die Grundsätze und einzelnen Regeln für die kanonisch richtige Staatsregierung dar, aber nicht durch belehrende Ausführungen, sondern lediglich dadurch, daß es Handlungen der Fürsten aufzählt und bei jeder einzelnen nach einer bestimmten Methode feststellt, ob sie als recht oder unrecht, als gut oder böse, als kanonisch oder kanonwidrig anzusehen ist.

Diese Klarstellung war nötig wegen der Wichtigkeit, die Tschuang tsë's Urteil für unsere Untersuchung hat.

[1] 天下篇 (Kap. 10, fol. 19 v°): 春秋以道名分. (Bei Legge, *S. B. E.* XL, 216 wieder ungenau: „The *Khun Khiû* is intended to display names and the duties belonging to them.") Die richtige Bezeichnung, d. h. Bewertung der sittlichen und politischen Faktoren, bildet in der alten Philosophie die Grundlage der staatlichen Ordnung. Ausführliches hierüber findet man in meiner Abhandlung *Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen* in T'oung Pao 1906, S. 315ff.

Verhalten des Herrschers ist das der Wage, die das Leichte und das Schwere wiegt, das der Richtschnur, die das Krumme und das Gerade bestimmt. Ohne seine Hilfe gibt es nichts, woraus man das Rechtsempfinden schöpfen könnte"[1]. Ähnlich Schao Yung: „Das *T. t.* ist das Gesetzbuch des Konfuzius; Verdienste wie Vergehungen werden darin nicht verheimlicht"[2]. Tschang Tsai urteilt folgendermaßen: „Die Aufzeichnungen des *T. t.* waren im Altertum nicht vorhanden, vielmehr sind sie von Konfuzius selbst gemacht. Schon Mêng tsĕ vermag das erkennen zu lassen. Wenn nun aber das Wesentliche des Sinnes nicht deutlich dargestellt wird, dann wird man ihn kaum erfassen. Frühere Gelehrte sind bei ihrer Behandlung (des *T. t.*) dessen nicht bewußt gewesen und haben deshalb bei ihren Erklärungen zahlreiche falsche Auslegungen herausgezwungen"[3]. Tsch'êng I endlich, ebenso wie Schao Yung und Tschang Tsai eines der Häupter der berühmten Philosophenschule der Sung-Zeit, äußert sich wie folgt: „Die fünf kanonischen Bücher bilden den Text, der die Lehre enthält; das *T. t.* aber stellt ihre Anwendung durch den Heiligen dar. Das *T. t.* bedeutet für die fünf kanonischen Bücher dasselbe, was für eine Gesetzsammlung die danach gefällten Urteile bedeuten"[4]. Ähnlich an einer anderen Stelle: „Die fünf kanonischen Bücher sind wie ein medizinisches Rezept, das *T. t.* aber stellt gleichsam die Heilung einer Krankheit durch die Medizin dar. Die Anwendung (der Lehre) durch den Heiligen zeigt sich vollständig in diesem Werke"[5]. Der Gleichnisse entkleidet, bedeutet dies dann: „Im *T. t.* enthält jeder Satz eine Tatsache, an der man das Recht und das Unrecht leicht ersehen kann. Es stellt die wichtige Unterweisung über die restlose Anwendung der Rechtsnorm dar. Man braucht nur das *T. t.* zu betrachten, dann kann man auch die Lehre vollkommen erschöpfen"[6].

---

[1] 春秋之於王道是輕重之權衡曲直之繩墨也、舍則無所取衷矣.

[2] 春秋孔子之刑書也、功過不相掩.

[3] 春秋之書在古無有乃仲尼所自作、惟孟子爲 (fehlt nach einer anderen Lesart) 能知之、非理明義精殆夫可學、先儒夫及此而治之故其說多鑿.

[4] 五經載道之文、春秋聖人之用、五經之有春秋猶法律之有斷例也.

[5] 五經如藥方、春秋猶用藥治病、聖人之用全在此書.

[6] 春秋一句卽一事、是非便見於此、乃窮理之要學者、只觀春秋亦可以盡道矣. Das betr. Kapitel des *T. t. tsi tschuan ta ts'üan* ist *T. s. t. t.* 經籍典 Kap. 192, fol. 1 r°f. wiedergegeben. Hu An-kuo (s. unten) fügt in seinem Kommentar den sieben Autoritäten noch Tsch'êng Hao 程顥 (1032—1085, Giles Nr. 278) hinzu.

Nach der Auffassung dieser sieben Autoritäten vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 11. Jahrhundert n. Chr. zeigt also das *T. t.* die praktische Anwendung der überlieferten Gesetze über die rechte Art, den Staat zu regieren, es ist eine Sammlung von geschichtlichen Belegen für das kanonische Staatsrecht, das natürlich lediglich ein System von sittlichen Normen und Einzelvorschriften in ihrer Anwendung auf fürstliche Pflichten und Rechte ist. Die Frage ist nur, wie die Anwendung der Gesetze, selbst wenn diese bekannt sind, an den Beispielen sichtbar wird, und, wenn sogar Urteile gefällt werden, woran diese kenntlich werden. Daß hierfür bestimmte Grundregeln des Verfassers bei der Aufstellung seiner Sätze angenommen werden mußten, und daß auf der Erkenntnis dieser Grundregeln die richtige Deutung des Textes beruhte, darüber ist man bis zum 11. Jahrhundert offenbar niemals im Zweifel gewesen; Meinungsverschiedenheiten bestanden nur über Einzelheiten der Auslegung, über die Frage, ob schon die mitgeteilte Tatsache an sich ein Urteil sei, oder ob die gewählten Bezeichnungen noch eine besondere Auslegung verlangten. Auf solche Meinungsverschiedenheiten deutete schon die Äußerung Tschang Tsai's, und deutlicher noch spricht sich Tschêng Ts'iao 鄭樵, der berühmte Verfasser des *T'ung tschi* (1108—1166), in seiner Bibliographie des *T. t.* darüber aus: „Der kanonische Text des *T. t.* ist eine Geschichte von Lu. Im Anfang gab es darin keine mehrdeutigen Lesarten und keine widerstreitenden Meinungen, erst aus den Kommentarwerken der drei Erklärer sind die Mehrdeutigkeiten entstanden, woraus dann die verschiedenen Ansichten vom Richtigen und Falschen hervorgegangen sind. So habe ich das *Tsch'un-ts'iu k'ao* verfaßt, um den richtigen kanonischen Text festzustellen. Alles, was an Mehrdeutigkeiten vorhanden ist, ist eine Verfälschung des Alten. Die Bearbeitungen sind wohl von erdrückender Menge, aber die Lehre selbst ist nur spärlich (von dem Verfasser) eigenhändig schriftlich niedergelegt, vielmehr mündlich (von Geschlecht zu Geschlecht) weiter überliefert"[1]. Diese Bemerkungen sind zwar noch recht vorsichtig gehalten, aber sie zeigen doch offensichtlich, daß es auch dem einheimischen Gelehrtentume immer schwieriger geworden war, den vorliegenden Text des *T. t.* mit der hohen Meinung des Altertums davon in Einklang zu bringen. Gegen diese Meinung aufzutreten wagte man nicht; es war also eine tiefere Deutung unerläßlich, aber den ganz verschiedenen Auslegungsmethoden der Kommentare mochte man sich nicht allenthalben fügen, und so standen denn die Gelehrten

[1] *T'ung tschi* Kap. 63, fol. 5 v⁰ (Schanghai-Ausg. von 1901): 春秋之經則魯史記也、初無同異之文亦無彼此之說、良由三家所傳之書有異同故是非從此起、臣作春秋考所以是正經文、以凡有異同者皆是訛誤古者、簡編艱繁學者希見親書惟以口相授. Ein *Tsch'un-ts'iu k'ao* des *Tschêng Ts'iao*, nach *T. s. t. t.* a. a. O., Kap. 170, fol. 1 v⁰ aus einem Kapitel bestehend, kennt der Kais. Katalog nicht, sondern nur ein solches von *Ye Mêng-tê* 葉夢得, das ebenfalls dem 12. Jahrhundert angehört (Kap. 27, fol. 8 r⁰).

der Sung-Zeit dem Problem mit mehr und mehr geteilten Ansichten, aber durchweg im Banne der Überlieferung und daher mit gebundenen Händen gegenüber. So gut es ging, versuchte man, sich mit allgemeinen Betrachtungen und Redewendungen darüber hinwegzutäuschen, man steckte sich, wie schon zur Han- und T'ang-Zeit, hinter eine angeblich ungleichmäßige Überlieferung des Textes — obwohl die Abweichungen nach unseren Auffassungen in der Tat ganz unwesentlich sind —, man kritisierte die Kommentare und stritt sich um ihren Wert, aber einer wirklichen Lösung gingen die meisten ängstlich aus dem Wege. Nur einige wenige große Geister haben den Mut gefunden, den Stier bei den Hörnern zu fassen und sich mit der für die konfuzianische Dogmatik so ungeheuer wichtigen Frage entscheidend auseinanderzusetzen. Der erste von ihnen war Wang An-schi 王安石, der große Geistesrevolutionär des 11. Jahrhunderts, der für die sozialen, wirtschaftlichen und geschichtskritischen Anschauungen seines Landes um gut acht Jahrhunderte zu früh geboren war. Als er unter dem Kaiser Schên Tsung (1067—1084) als leitender Staatsmann auf der Höhe seiner Macht stand und seine grundstürzenden Reformen ins Werk setzte, wurde auch der konfuzianische Kanon einer Neuordnung unterzogen. Durch ein im Jahre 1075 erlassenes Edikt wurde bestimmt, daß Wang's Auslegung des *Schi king*, *Schu king* und *Tschou li*, die er selbst in Kommentaren niedergelegt hatte, bei den staatlich anerkannten Studien als Richtschnur zu dienen habe[1]; dadurch wurden, wie die Geschichtschreiber der Sung sagen, „die sämtlichen Kommentare der früheren Gelehrten hinfällig und unbrauchbar"[2]. Des weiteren aber „strich Wang An-schi die Texte des *T. t.* aus dem Kanon und nahm sie nicht mehr auf in die staatlichen Studienpläne, so daß man ihn scherzhaft *tuan lan tsch'ao pao* (d. h. „der die Kaiserlichen Botschaften zerhackt und kocht" ?) nannte"[3]. Über die Gründe, die Wang zu seinem Ver-

---

[1] *Sung schi* Kap. 15, fol. 13 v⁰ (Schanghai-Ausg. von 1884). Weitere Angaben über die Neuordnung Wang An-schi's bei Biot, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine* S. 344ff. Erhalten ist von den Kommentaren nur der des *Tschou li*. Näheres s. Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. IX, 427 Anm.

[2] *Sung schi* Kap. 327, fol. 11 r⁰: 先儒傳註一切廢不用.

[3] *Sung schi* Kap. 327, fol. 11 r⁰: 黜春秋之書不使列於學官至戲目爲斷爛朝報. In dem Literaturverzeichnis der Sung-Annalen (Kap. 202, fol. 18 r⁰) wird auch ein Werk des Wang An-schi über das *Tso tschuan* mit dem Titel *Tso schi kie* 左氏解 in 1 Kapitel aufgeführt, in dem behauptet wird, der Verfasser des *Tso tschuan* habe zur Zeit der „sechs Staaten" (221—589 n. Chr.) gelebt. Nach einer Bemerkung im *T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 180, fol. 15 r⁰ wird indessen Wang's Verfasserschaft bestritten. Anscheinend ist dieses Werk dasselbe wie das im Kais. Katalog Kap. 26, fol. 1 r⁰ f. mit dem Titel *Tsch'un-ts'iu kie* erwähnte, ebenfalls aus 1 Kapitel bestehende und Wang An-schi zugeschriebene. Vgl. auch Legge, *Prolegomena* S. 34. Über Wang An-schi's gesammelte Werke s. Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. a. a. O. S. 452f.

fahren bestimmten, sprechen sich die Quellen nicht unmittelbar aus, aber sie lassen sich aus verschiedenen Angaben mit hinreichender Sicherheit erschließen. Angeblich soll ein zeitgenössisches Werk, das *Tsch'un-ts'iu king kie* 春秋經解 des Sun Kio 孫覺 (2. Hälfte des 11. Jahrhunderts), das uns in den Sammlungen *Wu ying tien tsü tschên pan schu* 武英殿聚珍版書 und *Tschêng yi tschai ts'ung schu* 正誼齋叢書 (Periode Kia-k'ing) erhalten ist[1], für Wang-An-schi's Stellungnahme ausschlaggebend geworden sein. Sowohl der Kaiserliche Katalog wie das *T. s. t. t.* führen aus den Vor- und Nachworten des Werkes längere Stellen an, und aus ihnen läßt sich das Verhältnis Wang's zu Sun Kio entnehmen. In einem Nachworte von Tschou Lin 周麟 heißt es: „Wang An-schi beabsichtigte zuerst, das *T. t.* zu erläutern, um es so im Reiche zu verbreiten. Als aber Sin-lao's (Sun Kio's Beiname) Kommentar erschien, war er gekränkt in seinem Herzen, denn er erkannte, daß er sich dem nicht an die Seite stellen konnte. Daher verlästerte er das kanonische Werk des Heiligen und beseitigte es"[2]. Ein Vorwort von Schao Tsi 邵輯 aber meint: „Wenn man sagt, Wang An-schi habe wegen dieses Werkes das *T. t.* beseitigt, so glaube ich nicht, daß das ganz richtig ist. Aber man kann daraus ersehen, daß dem Werke zu seiner Zeit eine große Wichtigkeit beigelegt wurde, woraus dann jene Behauptung entstand"[3]. Sowohl Tschou Lin's Nachwort wie Schao Tsi's Vorwort sind offenbar einer späteren Ausgabe des Werkes gewidmet, und beide Verfasser gehören einer Zeit an, in der das ganze Reformwerk des gestürzten Wang An-schi bereits den leidenschaftlichen Haß des orthodoxen Literatentums auf sich gezogen hatte, denn die Verdächtigung, daß Wang nur aus gekränkter Eitelkeit das *T. t.* aus dem Kanon gestrichen habe, ist zu abgeschmackt, als daß sie eine andere Ursache haben könnte als eben jenen blinden Haß, wenn auch daneben vielleicht, wie Schao Tsi meint, die Bedeutung von Sun Kio's Werk im Gegensatz zu der damals verbreiteten Nichtachtung des *T. t.* sie mitveranlaßt haben mag. Viel einleuchtender sind die Angaben eines Zeitgenossen von Sun Kio

---

[1] Kais. Katalog Kap. 26, fol. 29 v° ff. Den Verfassern des Katalogs hat das Werk in 13 Kapiteln vorgelegen, die Ausgaben in den beiden Sammlungen haben 15 Kapitel, ebenso nennen das *Schu lu kie t'i* 書錄解題 des Tsch'ên Tschên-sun 陳振孫 (13. Jahrhundert) und die Bibliographie der Sung-Annalen 15 Kapitel, das *T. s. t. t.* (a. a. O. Kap. 169, fol. 1 v°), wohl infolge eines Druckfehlers, nur 5. Auch über den Titel bestehen Unklarheiten. Ein anderes *T. t. king kie* von Ts'ui Tsë-fang 崔子方 (um 1125) war im *Yung-lo ta tien* enthalten (Kais. Katal. Kap. 27, fol. 1 r° ff.).

[2] Kais. Katalog a. a. O., fol. 30 r°: 初王安石欲釋春秋以行於天下而莘老之傳已出、一見而有慙心、自知不能出其右、遂詆聖經而廢之.

[3] Ebenda: 謂王安石因此廢春秋似未必盡然、然亦可見當時甚重其書、故有此說也.

und besonders erbitterten Gegners von Wang An-schi, Yang Schi 楊時 (1053—1135)[1], der ebenfalls ein Vorwort für den ersteren geschrieben hat. Aus ihnen werden die starken Zweifel ersichtlich, die man zur Sung-Zeit über die Bedeutung des *T. t.* hegte. „Im Anfang der Periode *Hi-ning*" (1068—1077), sagt Yang Schi, „gab es zahlreiche Gelehrte, die die orthodoxe Lehre hochhielten, den Kanon ehrten und den rechten Weg verkündeten, die aber meinten, man könne bei den Abweichungen in den drei Kommentaren (des *T. t.*) das Richtige nicht mehr feststellen, und das *T. t.* sei deshalb noch schwerer zu verstehen als die sechs kanonischen Bücher. So wurde das *T. t.* nicht mehr in die staatlichen Studienpläne aufgenommen, es wurde zwar nicht beseitigt, aber nicht mehr benutzt. Da nun aber die Studierenden nur bedacht waren auf das für die Prüfungen nötige Wissen, so ließen sie das *T. t.* beiseite und studierten es nicht. Wie bedauerlich war das doch! Der Gouverneur Herr Sun (Kio) aus Kao-you (in Kiangsu) ward dessen überdrüssig und legte die gesammelte Weisheit des Heiligen vollständig dar"[2]. Nach den Angaben des Kaiserlichen Katalogs hatte Sun Kio seiner Auffassung im wesentlichen die Kommentare des Kung-yang und des Ku-liang zugrunde gelegt, in erster Linie den letzteren, den er für den gründlichsten und schärfsten hielt, während er dem *Tso tschuan* vorwarf, daß es zuviel Tatsachenstoff aufgehäuft habe. So sah er auch die Bedeutung des *T. t.* in seiner Verhängung von „Lohn und Strafe für Recht und Unrecht" und zog zum Nachweise hierfür alle drei Kommentare nebst den früheren Auslegungen heran. Daß er damit in einen Gegensatz zu der herrschenden Anschauung seiner Zeit trat, geht aus den Bemerkungen von Yang Schi hervor, wie er denn, ebenso wie der letztere, seiner Lebensbeschreibung zufolge auch ein ausgesprochener Gegner von Wang An-schi's anderen Reformen war[3]. Deshalb braucht man aber dem letzteren für seine Stellung dem *T. t.* gegenüber nicht persönliche Gründe niederer Art unterzuschieben. Wang erging es nicht anders als später den europäischen Kritikern: er sah keine Möglichkeit, zwischen dem Texte des *T. t.* und den Aussprüchen des Mêng tsĕ eine Brücke zu schlagen; die zwiespältigen Deutungen der Kommentare befriedigten ihn nicht, der Text blieb also unverständlich oder jedenfalls anfechtbar, und da ihm der widerspruchslose Autoritätsglaube gegenüber dem Altertume fehlte, so wies er, mit mancher anderen Reliquie der Überlieferung, das Werk des Konfuzius als unzeitgemäß aus dem Tempel der nationalen Erziehung hinaus. Das war seine Lösung des Problems.

[1] Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2405.

[2] *T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 169, fol. 1 v°: 熙寧之初崇儒尊經訓迪多士以謂三傳異同無所考正於六經尤爲難知、故春秋不列於學官非廢而不用也、而士方急於科舉之習、遂闕而不講、可勝惜哉、高郵申丞孫先生乃以其餘暇盡發聖人之蘊.

[3] *Sung schi* Kap. 344, fol. 2 r°ff.

Wang An-schi's Ächtung des *T. t.* hat seine sonstigen Reformen um ein erhebliches überdauert. Noch im Jahre 1097 verfügte der Kaiser Tschê Tsung auf Betreiben seiner beiden allmächtigen Minister Tschang Tun 章惇 und Ts'ai Pien 蔡卞[1], die beide Günstlinge und Anhänger des längst gestürzten und gestorbenen Wang An-schi waren, aufs neue die Entfernung des Werkes aus dem Kanon[2], eine Tatsache, die den gelehrten Hung Mai 洪邁 (2. Hälfte des 12. Jahrhunderts) im 2. Teile seiner Sammlung literarisch-kritischer Aufsätze zu der erbitterten Bemerkung veranlaßt, daß jene beiden, ebenso wie Wang An-schi, dadurch „den Fluch von zehntausend Generationen auf sich geladen hätten"[3]. Ohne Widerspruch ist freilich, wie wir sahen, die Unterdrückung des *T. t.* durch die unter Wang's Einfluß stehende Gelehrtenschule des 11. Jahrhunderts nicht erfolgt, aber die Rettung wird doch von den einheimischen Geschichtschreibern erst Hu An-kuo 胡安國[4] im 12. Jahrhundert zugeschrieben. Er machte das *T. t.* zum besonderen Gegenstande seines Studiums und hielt dem Kaiser Kao Tsung gegenüber mit der schärfsten Verurteilung der staatlichen Haltung nicht zurück. „Wenn das, was einst der Heilige mit eigener Hand niedergeschrieben und gestrichen hat," so klagte er, „der Herrscher nicht mehr erklärt haben will, so können die Minister es auch nicht mehr durch die Lehre verbreiten. Die Verwirrung der Sittengesetze und die Vernichtung der vernünftigen Ordnung, nach der man mit der Kultur Chinas die Barbaren zivilisieren soll, hat nur hier ihre Ursache"[5]. Die immer aussichtsloser werdenden Kämpfe mit den Kin-Tartaren, der schmachvolle Vertrag von 1126 und die Verlegung der Hauptstadt waren für ihn nur die Folge dieser kanonischen Tempelschändung. Hu's Auftreten ist von weitreichendem Erfolge gewesen. Im Jahre 1138, kurz vor seinem Tode, überreichte er dem

---

[1] Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 123 und 1978.

[2] *Sung schi* Kap. 18, fol. 7 v°.

[3] *T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 167, fol. 15 r°: 王安石欲廢春秋、紹聖中章子厚作相蔡卞執政遂明下詔罷此經、誠萬世之罪人也. Hung Mai's (*Biogr. Dict.* Nr. 894) großes Werk besteht aus fünf Teilen, der erste führt den Titel *Jung-tschai sui pi* 容齋隨筆 (Jung-tschai ist der Beiname des Verfassers), der zweite heißt *Jung-tschai sü* (續) *pi*, der dritte, vierte und fünfte *Jung-tschai san* (三), *ssĕ* (四) und *wu* (五) *pi*. Jeder Teil hat 16 Kapitel, mit Ausnahme des letzten, der unvollendet geblieben ist und nur 10 Kapitel zählt. Wylie, *Notes on Chinese Literature* S. 128 gibt als Erscheinungsjahr für den 2. Teil 1192, nach dem Kais. Katalog Kap. 118, fol. 23 r° trägt das Vorwort des Verfassers das Datum *Lung-hing* 3. Jahr = 1165. Das Werk selbst ist mir nicht zugänglich.

[4] *Biogr. Dict.* Nr. 812.

[5] *Sung schi* Kap. 435, fol. 12 v°: 先聖手所筆削之書乃使人主不得聞講說、學士不得相傳習、亂倫滅理用夏變夷殆由乎此.

Kaiser seinen längst vollendeten Kommentar zum *T. t.*[1], damit war das Werk in seine alte Stellung im Kanon wiedereingesetzt und wurde seitdem in Hu's Auffassung als der maßgebenden erklärt. Tatsächlich ist Hu An-kuo's Kommentar noch die ganze Ming-Zeit hindurch das Leitwerk für die staatlichen Prüfungen geblieben und dann auch in einer Reihe mit den drei klassischen Kommentaren von Tso, Kung-yang und Ku-liang, allerdings nicht ohne Kritik, in die große *T.-t.*-Ausgabe der Mandschu-Dynastie mit aufgenommen worden, die im Jahre 1721 erschien[2]. Der Wert von Hu's Kommentar besteht nicht darin, durch neue Erklärungen über seine Vorgänger hinausgekommen zu sein, man hat vielmehr, und mit Recht, sein Verdienst darin gesehen, daß er die Auslegung des *Tso tschuan* mit der der beiden anderen nach Kräften verbunden und somit ein Kompromiß geschaffen hat, das am ehesten geeignet war, den chinesischen Zweifeln Beschwichtigung zu schaffen. „Hinsichtlich der Tatsachen", heißt es im *Yü hai* 玉海 (2. Hälfte des 13. Jahrhunderts), „schloß er sich dem *Tso tschuan* an, in bezug auf die Deutung aber wählte er das Beste aus Kung-yang und Ku-liang aus. Für den großen Grundgedanken ging er auf Mêng tsĕ zurück, und bei den tiefgründigen Darlegungen berief er sich meistens auf das Zeugnis von Tsch'êng I's (s. oben S. 16) Erklärungen"[3]. Unbedingte Anerkennung hat aber Hu An-kuo mit seinem Kompromiß bei den Gelehrten der Sung-Zeit auch nicht gefunden, und gerade der gebieterischste von ihnen allen, der Schöpfer des orthodoxen Dogmas, der große Tschu Hi, hat seine

---

[1] Der Titel dieses Werkes ist *Tsch'un-ts'iu tschuan* 春秋傳, es besteht aus 30 Kapiteln. Näheres darüber Kais. Katalog Kap. 27, fol. 11 v⁰ff. Vgl. auch Legge, *Prolegomena* S. 137. Die Überreichung ist verzeichnet *Sung schi* Kap. 29, fol. 1 v⁰. Das *Yü hai* 玉海 Kap. 40, fol. 40r⁰ nennt irrigerweise das Jahr 1140.

[2] Dieses Datum trägt die kaiserliche Vorrede. Die *T.-t.*-Ausgabe führt den Titel *K'in ting Tsch'un-ts'iu tschuan schuo hui tsuan* 欽定春秋傳說彙纂 und bildet einen Teil der großen Sammlung kaiserlicher Ausgaben der sieben kanonischen Werke *Yi king, Schu king, Schi king, T. t., Li ki, I li* und *Tschou li*, die den Titel *Yü tsuan ts'i king* 御纂七經 hat. Das Chinesische Seminar in Hamburg besitzt einen von 1867 ab in Hang-tschou hergestellten Faksimiledruck der Palastausgabe dieser Sammlung in 142 Bänden. Die kaiserliche *T.-t.*-Ausgabe enthält in ihrem einleitenden Kapitel eine wertvolle Zusammenstellung der Urteile der hauptsächlichsten Autoritäten über Ursprung und Wesen des *T. t.* von Mêng tsĕ und der Han-Zeit an.

[3] *Yü hai* (Große Hang-tschou-Ausgabe von 1883) Kap. 40, fol. 40 r⁰: 事按左氏義采公穀之精者、大綱本孟子而微詞多以程氏之說爲證. Über das *Yü hai* s. Wylie, *Notes* S. 148 und Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. II, 336 Anm. 3. Der Verfasser, Wang Ying-lin 王應麟, starb 1296, sein Werk blieb lange Manuskript und wurde erst im Jahre 1337, dem Vorwort zufolge, zum ersten Male gedruckt. Die Angabe bei Wylie, daß es „in the early part of the 12th century" entstanden sei, ist also nicht zutreffend.

Auslegungsmethode grundsätzlich abgelehnt. „Hu Wên-ting's (Ehrenname Hu An-kuo's) Tsch'un-ts'iu", so sagt er in seinen *Gesprächen*, „ist keineswegs schlecht, aber sicherlich nicht angemessen. Welches bei dieser Frage die Ansicht des Heiligen gewesen sei, das soll in einem Schriftzeichen niedergelegt sein, und welches bei jener Frage seine Ansicht gewesen sei, wieder in einem Schriftzeichen. Will man den Heiligen verstehen, so kann nur sein unmittelbarer Ausdruck dafür in Betracht kommen, und man muß sich an das halten, was geschrieben vor Augen steht, wie kann man sich da so vielen grübelnden Gedanken hingeben? Der Kommentar Hu's zum *T. t.* enthält an den Haaren herbeigezogene Willkürlichkeiten, aber seine Darlegungen sind doch durchweg voll Geist"[1]. Tschu Hi will also hiernach von der ganzen Auslegungsmethode des Kung-yang und Ku-liang nichts wissen, und dieser Standpunkt wird durch seine sonstigen Äußerungen über das *T. t.* vollauf bestätigt. In sein großes Kommentarwerk des Kanons hat der konfuzianische Thomas von Aquino das *T. t.* nicht mit einbezogen, er hätte auch bei seinen Anschauungen von der Bedeutung des Werkes einer Gewissensnot kaum entgehen können, wenigstens verraten seine Bemerkungen trotz aller üblichen Huldigungen vor der Überlieferung eine Skepsis, von der sich nicht leicht eine Brücke zu Mêng tsĕ hinüberschlagen läßt.

---

[1] *T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 177, fol. 5 v°: 胡文定春秋非不好却不合、這件事聖人意是如何下字、那件事聖人意又如何下字、要知聖人只是直筆據見在以書、豈有許多忉怛、胡春秋傳有牽强處然議論有開合精神. Die „Gespräche" (*Yü lu* 語錄) Tschu Hi's sind von seinen Schülern niedergeschrieben und später in mehreren Sammlungen im Laufe des 13. Jahrhunderts veröffentlicht worden. Im Jahre 1270 wurden die sämtlichen Sammlungen von Li Tsing-tê 黎靖德 zu einem einheitlichen Werke in 140 Kapiteln unter dem Titel *Tschu tsĕ yü leï* 朱子語類 zusammengefaßt. Dieses Werk bildete dann die Grundlage für die auf Befehl des Kaisers K'ang-hi von 1713 ab nach Inhaltskategorien zusammengestellte Sammlung von Gesprächen Tschu Hi's, die den Titel *Yü tsuan Tschu tsĕ ts'üan schu* 御纂朱子全書 führt und aus 66 Kapiteln besteht. (Die gewöhnlich gegebene Übersetzung dieses Titels: „Sämtliche Werke usw." ist also nicht zutreffend.) Dabei wurde aber eine kritische Auswahl aus dem umfangreichen Stoffe getroffen, weil vieles davon mehr die Ansichten der Schüler als des Meisters wiedergab, von dem nur der Name entliehen war. Vgl. Wylie, *Notes* S. 68; Kais. Katal. Kap. 92, fol. 26 v°ff. u. Kap. 94, fol. 10 r°ff. Das *Yü leï* ist heute schwer zu erlangen, mir jedenfalls nicht zugänglich, doch dürfte das meiste davon, soweit es nicht in die *Ts'üan schu* aufgenommen ist, im *T. s. t. t.* erhalten sein. Tschu Hi's Bemerkungen über das *T. t.* sind im 36. Kapitel der *Ts'üan schu* zusammengestellt, doch findet sich auch in den anderen Kapiteln noch manches zerstreut. Das Urteil über Hu An-kuo ist in dem 36. Kapitel nicht enthalten, indessen ist nicht daran zu zweifeln, daß es von Tschu Hi stammt, da es ganz mit seinen sonst geäußerten Ansichten über das *T. t.* übereinstimmt.

Anscheinend vermeidet er es, soweit wie irgend möglich, sich mit diesem auseinanderzusetzen. Wo er aber einen Anlauf dazu nimmt, wie gleich im Eingang der Gespräche über das *T. t.*, fällt er höchst schwächlich aus. „Das *T. t.*", so erklärt er dort, „gibt lediglich eine unmittelbare Darstellung der Ereignisse der damaligen Zeit. Es will Ordnung und Wirrnis, Blühen und Verfall, Recht und Unrecht der damaligen Zeit dartun, und in einem einzigen Schriftzeichen bestimmt es Lohn und Strafe. Zunächst ist die Regierung des Zentralherrschers nicht wirksam, infolgedessen herrscht keine einheitliche Unterordnung im Weltreiche, so treten die fünf Präsidialfürsten auf zur Stützung (einer zentralen Gewalt), und damit wird eine einheitliche Unterordnung bewirkt. (Die Regelung der) Riten und Musik, sowie strafendes Einschreiten der höheren Staatsgewalt gegen die niedere (d. h. ein Einschreiten, wie es nur dem Zentralherrscher gegen die Lehensfürsten zusteht) gehen von den Lehensfürsten aus. Später, als auch die fünf Präsidialfürsten in Verfall geraten, geht die Regierung von den Großwürdenträgern aus. So schleifte zu Konfuzius' Zeiten das Gesetz, daß der Kaiser die Präsidialfürsten beherrschen soll, am Boden, darum verfaßte Konfuzius das *T. t.* Fußend auf der Tatsächlichkeit anderer Vorgänge, schrieb er darin (das Geschehene) nieder, um die Menschen zu lehren, die Vorgänge ihrer Zeit als die gleichen zu erkennen. Wie kann man unter solchen Umständen wissen, wann er die alten Geschichtschreiber benutzt hat und wann nicht? Und wenn jemand hartnäckig behaupten will, dieses Schriftzeichen rühre von Konfuzius her, jenes aber von den alten Geschichtschreibern, wie will er das denn feststellen? Und ferner: bei dem, was der Heilige niedergeschrieben hat, ist das Gute wie das Böse von sich aus leicht zu erkennen. So sind z. B. das Zusammentreffen in K'ueï-k'iu, die Parade von Tschao-ling und das Bündnis von Tsien-t'u[1] in sich etwas Gutes, hier hat alles seine richtige Ordnung. Dagegen wird später, nachdem die fünf Präsidialfürsten in Verfall geraten sind, das Bündnis von Tsch'ou-liang geschlossen, bei dem auch die Großwürdenträger

[1] Über das Zusammentreffen von K'ueï-k'iu s. *T. t. Hi kung* 9. Jahr. Es handelt sich um ein Zusammentreffen des Herzogs von Lu mit mehreren anderen Lehensfürsten, das dem guten Einvernehmen unter ihnen dienen sollte. Verhandlungen und Bündnisse mit solchem Zwecke finden immer den Beifall des Verfassers des *T. t.*

Über die Parade von Tschao-ling s. *Hi kung* 4. Jahr. Der Staat Tsch'u stand vor einer Fehde mit dem Staate Ts'i und seinen Verbündeten, die ihre Heere in Tschao-ling lagern ließen. Einem Abgesandten von Tsch'u wurden die Truppen in Paradestellung gezeigt, und der Herzog von Ts'i legte ihm nahe, daß sein Fürst zu ihm in dasselbe freundschaftliche Verhältnis treten möge wie die anderen Fürsten, die diese Truppen entsandt hätten. Die Folge war in der Tat der Abschluß eines Übereinkommens, das den Frieden sicherte.

Über das Bündnis von Tsien-t'u s. *Hi kung* 28. Jahr. Nach der Besiegung von Tsch'u durch Tsin wurde in Tsien-t'u ein Bündnis der Lehensfürsten geschlossen, in dem sie sich verpflichteten, das Kaiserliche Haus zu schützen und einander nicht zu schädigen.

in dem Zusammentreffen der Lehensfürsten hervortreten[1]. Dies ist etwas durchaus Verschiedenes und nichts Gutes. Wenn man aber darangeht, in einem oder zwei Schriftzeichen einen bestimmten Sinn zu suchen, dann kommt man schließlich dahin, daß man in (die Bezeichnung oder Nichtbezeichnung von) Tag und Monat, von Rang und Familie, von Namen und Beinamen (den Ausdruck von) Lohn und Strafe legt. So z. B. bei der Angabe: ‚Der Mann des Zentralherrschers, Tsĕ-tu, wollte Weï erretten'[2]. Weï mußte von Rechts wegen errettet werden, und zu jener Zeit gab es einen gewissen Tsĕ-tu, und weil nun Konfuzius seinen Namen aufbewahrt hat, so erklären die Gelehrten, das Gesetz, wonach bei einem Manne des Zentralherrschers eigentlich der Name nicht verzeichnet werden darf, sei hier durchbrochen worden: weil der Genannte Weï habe erretten wollen, darum sei sein Name doch verzeichnet worden. Das Wort Mêng tsĕ's: ‚Es kam vor, daß Minister ihre Fürsten und daß Söhne ihre Väter ermordeten; Konfuzius geriet in Furcht und verfaßte das *T. t.*[3]' trifft vollkommen das Richtige"[4]. Ein europäisches Gehirn wird sich vergeblich ab-

---

[1] S. *Siang kung* 16. Jahr. In Tsch'ou-liang wurde zwischen mehreren Lehenstaaten ein Bündnis abgeschlossen, aber nicht von den Fürsten, sondern von ihren Großwürdenträgern. Nach der Erklärung des *Kung-yang tschuan* ist darin ein Beweis für die Anmaßungen der Großwürdenträger zu erblicken. Auch Tschu Hi teilt offenbar diese Auffassung.

[2] *Tschuang kung* 6. Jahr. Schuo, der Fürst von Weï, hatte den Thron dort nach zahlreichen Mordtaten bestiegen. Die Gegenpartei vertrieb ihn einige Jahre später und setzte mit kaiserlicher Genehmigung seinen Halbbruder an seine Stelle. Schuo, der nach Ts'i entflohen war, wurde aber acht Jahre später durch die Lehensfürsten nach Weï zurückgeführt. Der Kaiser bemühte sich vergeblich, Schuo zur Rechenschaft zu ziehen, da ihm jede Macht dazu fehlte. Sein Abgesandter Tsĕ-tu, der von einer kleinen Streitmacht begleitet war, konnte gegen Schuo nichts ausrichten. Kung-yang sieht in der Bezeichnung „Mann des Zentralherrschers" (d. h. des Kaisers) eine Herabsetzung („Strafe"), und zwar soll, nach der Erklärung Ho Hiu's 何休 (2. Jahrh. n. Chr.), der Kaiser herabgesetzt werden, weil er sich durch sein verfehltes Unternehmen lächerlich gemacht habe; in der Nennung des Namens Tsĕ-tu aber, die gegen den Brauch verstößt, erblickt Kung-yang eine Ehrung („Lohn"), weil er dem Befehle des Kaisers nachkam, während die Lehensfürsten dadurch gerügt („gestraft") werden, weil sie dem Befehle trotzten. — Tschu Hi schließt sich dieser Auslegung nicht an.

[3] Mêng tsĕ III, 2 IX, 7—8.

[4] *Tschu tsĕ ts'üan schu* Kap. 36, fol. 1 r⁰ff.: 春秋只是直載當時之事、要見當時治亂興衰非是於一字上定褒貶、初間王政不行天下都無統屬及五伯出來扶持方有統屬、禮樂征伐自諸侯出、到後來五伯又衰政自大夫出、到孔子時皇帝王伯之道掃地、故孔子作春秋、據他事實寫在那裏教人見得當時事是如此、安知用舊史與不用舊史、今硬說那箇

mühen, hier einen Nachweis der Berechtigung von Mêng tsĕ's Urteil zu entdecken. Tschu Hi meint — und hier berührt er sich mit seinem Geistesverwandten Tsch'êng I (s. S. 16) —, die im *T. t.* aufgezählten Tatsachen sprächen für sich selbst und verkündeten unmittelbar das sittliche Werturteil des Konfuzius, ohne daß es dabei einer künstlichen Auslegung des Textes und seiner Ausdrucksformen bedürfe. Das trifft aber selbst für den, dem der geschichtliche Zusammenhang bei jeder Tatsache klar vor Augen steht, durchaus nicht immer zu. Die Fälle liegen nicht immer so einfach wie in den angeführten Beispielen, und bei zahlreichen, vielleicht den meisten Angaben des *T. t.* muß man, wenn man überhaupt ein Urteil darin finden will, es eben in der Ausdrucksform suchen. Z. B. *Tsch'êng kung* 3. Jahr heißt es: „Tschêng überfiel (den Staat) Hü", ebenda 4. Jahr: „Kien, der Graf von Tschêng, starb", und ebenda: „der Graf von Tschêng überfiel Hü". An der ersten Stelle wird der Überfall verurteilt, weil er gegen ein im Jahre vorher geschlossenes Abkommen der Lehensfürsten verstieß, daher bezeichnet der Text den Fürsten von Tschêng einfach als „Tschêng", wie es bei Barbarenfürsten üblich war. An der dritten Stelle heißt es, „der Graf von Tschêng", obwohl hier hätte gesagt werden müssen, „der Sohn von Tschêng", denn kurz vorher war, wie die zweite Stelle zeigt, der Vater des nunmehr regierenden Fürsten, Kien, gestorben, und die Trauervorschriften verlangten, daß der Fürst in solchem Falle drei Jahre hindurch nur die Bezeichnung „Sohn" statt des Fürstentitels führte. Der persönlich unternommene kriegerische Akt in dieser Zeit war ein grober Verstoß gegen die Pietät und wird von Konfuzius als solcher gerügt, indem er dem Fürsten die Bezeichnung „Sohn" verweigert. Eben deshalb wird auch *Tsch'êng kung* 6. Jahr zwar der Tod jenes Fürsten von Tschêng verzeichnet, aber nicht, wie es sonst üblich ist, seine Bestattung. Man sieht, hier wie in zahllosen anderen Fällen kommt man ohne Zuhilfenahme einer festen Terminologie nicht aus, hier ist „das Gute wie das Böse nicht von sich aus zu erkennen", und für den, der auf diesem Standpunkte Tschu Hi's steht, führt kein Weg zu Mêng tsĕ. Sehr häufig hat sich der große Meister noch über das *T. t.* ausgesprochen, aber immer in dem gleichen Sinne: das *T. t.* ist ihm „das Buch der Ordnungen und Gesetze für zehntausend Generationen" (萬世典刑之書), aber die vielen Bedeu-

---

字是孔子文那箇子是舊史文、如何驗得、更聖人所書好惡自易見、如葵丘之會召陵之師踐土之盟、自是好、本末自是別、及後來五伯既衰、澶梁之盟大夫亦出與諸侯之會、這箇自是差異不好、今要去一字兩字上討意思甚至以日月爵氏名字上皆寓褒貶、如王人子突救衛、自是衛當救、當時是有箇子突孔子因存他名字、今諸公解却道王人本不書字、緣其救衛故書字、孟子說臣弑其君者有之子、弑其父者有之、孔子懼作春秋、說得極是了.

tungen, die die Nachwelt hineingelegt hat, sind „dem Heiligen" fremd gewesen; „sein großer Grundgedanke, wie er sich dem sehenden Auge darstellt, ist: aufrührerische Minister werden gestraft, verbrecherische Söhne gezüchtigt, das Mittelreich bildet den inneren Teil (des Weltreiches), das Barbarenland den äußeren, der Zentralherrscher wird hochgestellt, die Präsidialfürsten werden erniedrigt. Es ist durchaus nicht notwendig, daß, wie die Erklärungen früherer Gelehrter wollen, jedes einzelne Schriftzeichen seine besondere Bedeutung habe"[1]. Man sieht also: eine überragende Bedeutung will auch Tschu Hi dem *T. t.* zusprechen, weil es Mêng tsĕ und die Überlieferung so verlangen, aber worin das Überragende besteht, vermag er nicht zu sagen; daß es die einfache Wucht der aufgezählten Tatsachen ist, die den Leser erschüttert und ihm die Lehre von Gut und Böse vor Augen stellt, wird ihm schwerlich jemand glauben, der sich die Freiheit des Urteils bewahrt hat, wenn gleich ja, wie wir oben gesehen (s. S. 10) auch ein europäischer Gelehrter sich eine solche Empfindung eingeredet hat. Wo bliebe dann das *T. t.* einem Werke wie das *Schi ki* gegenüber?[2]

Sehr viel verständlicher ist uns demgegenüber der Standpunkt des großen Enzyklopädisten vom Ausgange der Sung-Zeit, Ma Tuan-lin 馬端臨, der ähnlich wie Wang An-schi radikal, aber voll Mut und Ehrlichkeit das ganze *T. t.* nebst den drei Kommentaren als eine spätere Fälschung verwirft. Ma hat in dem kritischen Kataloge der kanonischen Literatur in seinem großen Werke Gelegenheit genommen, sich ausführlich über seine Auffassung vom *T. t.* auszusprechen[3]. Der größte Teil seiner Darlegungen ist von Legge ins Englische übersetzt worden[4], es wird deshalb genügen, hier kurz seinen Gedankengang wiederzugeben. Das, was heute als der alte Text des *T. t.* ausgegeben wird, so führt er aus, ist in Wirklichkeit gar nicht das von Konfuzius zusammengestellte *T. t.* Das Originalwerk ist verloren und niemals gefunden worden, der heute vorhandene Text aber ist nichts anderes als eine Zusammenstellung, die man zur Han-Zeit und später nach den drei Kommentaren gemacht hat. Da nun aber die Texte in den Kommentaren von einander abweichen, so ist auch der Text des *T. t.* ganz unsicher geworden. Die Verfasser der Kommentare haben niedergeschrieben, was zu ihrer Zeit mündliche Überlieferung war, und sie haben

---

[1] Zitiert im *Tsch'un-ts'iu pên yi* 本義 von Tsch'êng Tuan-hio 程端學 (erste Hälfte des 14. Jahrh.) Kap. *Tsch'un-ts'iu kang ling* 綱領 (*T. s. t. t.* a. a. O. Kap. 191, fol. 8 v°): 春秋大旨其可見者、誅亂臣討賊子內中國外夷狄貴王賤霸而已、未必如先儒所言字字有義也.

[2] Aus der Auffassung Tschu Hi's erklärt sich auch das oben (S. 6) wiedergegebene Eulogium des chinesischen Jesuiten Ko in den *Mémoires* usw., der damit nur, wie schon erwähnt, der orthodoxen Lehrvorschrift folgt.

[3] *Wên hien t'ung k'ao* Kap. 182, fol. 2 v°f

[4] *Prolegomena* S. 18f.

dabei nach eigenem Gutdünken das eine hinzugefügt und das andere weggelassen. Spätere Gelehrte haben sich dann angeeignet, was sie in den Kommentaren fanden, wobei der eine diese, der andere jene Auslegung unternahm, „daß sie aber dabei erfaßt haben sollten, was der Heilige ein Jahrtausend vor ihnen niedergeschrieben oder unterdrückt hat, das vermag ich nicht zu glauben". Im einzelnen belegt Ma dann seine Zweifel noch durch folgende Erwägungen, die sich an die von Legge übersetzte Stelle anschließen. Ebenso wie beim *Yi king* die *T'uan* und *Siang* (die angeblich von Wên wang und Tschou kung herrührenden Deutungen der Hexagramme) mit den *Kua* und *Yao* (Trigramme und Hexagramme), beim *Schi king* und *Schu king* der Text mit den Vorreden, die natürlich ursprünglich getrennt waren, von ihren Bearbeitern im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. zu Einheiten gemacht wurden, ebenso haben es die Bearbeiter (welche, wird leider nicht gesagt) mit dem *T. t.* und den drei Kommentaren gemacht. Die späteren Gelehrten haben dann die Einheit wieder zerteilt, indem sie die Texte der Kommentare wieder ausschieden; was übrigblieb, nannten sie „den alten Text". Während aber beim *Yi king*, *Schi king* und *Schu king* die Bearbeiter des 2. und 3. Jahrhunderts zwar die Texte vereinigten, aber doch nicht ihre eigenen Gedanken hinzufügten, sind beim *T. t.* die Darlegungen der drei Kommentare völlig mit dem Texte des Werkes vermischt worden, so daß nun auch der letztere die Verschiedenheiten aufweist, die die Kommentare enthielten. Und nicht bloß Verschiedenheiten, sondern auch Zusätze finden sich, wie z. B. „Konfuzius wurde geboren" *(Siang kung* 21. Jahr im Texte von Kung-yang und Ku-liang) oder „Konfuzius starb" (*Ai kung* 16. Jahr im Texte von Tso K'iu-ming). „Diesen aus den drei Kommentaren wieder herausgenommenen Text, der solche Verschiedenheiten und Zusätze aufweist, soll man dann ohne weiteres als das von dem Meister zusammengestellte *T. t.* ansehen dürfen? Und wenn man aus den Verschiedenheiten das heraussuchen soll, dem man am meisten vertrauen kann, soll man da das *Tso tschuan* für das beste erklären? In den Kommentaren von Kung-yang und Ku-liang haben allerdings die Verfasser Textstellen ihres Kommentars in das eigentliche Werk selbst hineingeschoben, ohne sie besonders zu kennzeichnen (wie z. B. die Angabe von Konfuzius' Geburt), bei Tso aber rührt gar der kommentierte Text zum Teil von ihm selbst ebenso her wie der des Kommentars (d. h. in dem Nachtrage von *Ai kung* 14. Jahr ab). Und ferner: Tu Yuan-k'ai (Tu Yü, 3. Jahrhundert n. Chr., Yuan-k'ai ist Beiname) sagt in der Vorrede zu seiner Erklärung des *Tso tschuan*, daß er die abgeteilten jährlichen Aufzeichnungen des eigentlichen Werkes mit denen des *(Tso) tschuan* verbunden habe. Daraus ersieht man, daß zu der Zeit, als Tso seinen Kommentar verfaßte, der Text des eigentlichen Werkes noch ein für sich bestehendes Buch bildete, und daß erst Tu Yü den Kommentar Tso's hinter jedes einzelne Jahr des eigentlichen Werkes einfügte Den im *Tso tschuan* befindlichen Text des eigentlichen Werkes soll man dann als den alten Text bezeichnen. Und weiter: die Fortsetzung des Werkes vom ‚Fang des Einhorns'

an (*Ai kung* 14. Jahr, Ende des *T. t.*) bis zu der Angabe: ‚Konfuzius starb' (d. h. der Nachtrag bei Tso) ist deutlich als solche gekennzeichnet und trotzdem in Tu Yü's Kommentarwerk mit aufgenommen, als sei sie ein Teil des *T. t.* selbst. Ursprünglich endete das letztere mit dem ‚Fang des Einhorns', die Schüler wollten aber noch den Tod des Meisters verzeichnen, und so suchten sie aus den Geschichtsbüchern von Lu das Nötige aus, setzten das Werk des Meisters fort und schlossen es erst mit jener Angabe ab. Wenn nun aber nach dem ‚Fang des Einhorns' eine solche Fortsetzung möglich war, wer will dann dafür Bürgschaft leisten, daß nicht auch vor dem ‚Fange' Zusätze gemacht wurden, wie z. B. die bei Kung-yang und Ku-liang verzeichnete Angabe über die Geburt des Konfuzius? Auch hier kann ich kein volles Vertrauen haben."[1]

Ma Tuan-lin's Standpunkt — und der von Wang An-schi wird der nämliche gewesen sein, obwohl wir einzelnes darüber nicht wissen —, man mag ihn sachlich für richtig halten oder nicht, hat jedenfalls den Vorzug, daß er eine restlose Lösung des Problems gibt: das *T. t.*, das Mêng tsĕ preist, ist nicht mehr vorhanden, wir kennen es nicht und haben deshalb kein Urteil darüber; der heutige Text des *T. t.* ist in willkürlicher Weise später zusammengestellt worden und daher samt seinen verschiedenen Auslegungen den Angaben des Altertums gegenüber bedeutungslos. Das erledigt unzweifelhaft die gesamte Frage und ist mehr wert als das ganze gewundene Gerede Tschu Hi's und seines Anhangs. Wir haben ja oben (S. 7) gesehen, daß auch europäische Sinologen auf diese Weise das Problem zu erklären versucht haben. Wie steht es nun aber mit Ma's Beweisen gegen die Echtheit des *T. t.*? Eine gewisse Bedeutung ist ihnen

---

[1] *Wên hien t'ung k'ao* a. a. O. Der erste Teil dieser Ausführungen ist der Raumersparnis wegen nur im Auszuge gegeben. Ma führt hier für die Verschiedenheiten der Kommentare dieselben Beispiele nochmals an, die er schon in den von Legge übersetzten Darlegungen aufgezählt hatte (s. das Nähere dort). 然則自三傳中所取出之經文既有乖異又有增益遽指以爲夫子所修之春秋可乎、然擇其差可信者而言之則左氏爲優何也、蓋公羊穀梁直以其所以作傳文攙入正經不曾別出、而左氏則經自經而傳自傳、又杜元凱經傳集解序 (*Schi san king tschu su*, Schanghai-Ausgabe von 1887, *T. t. Tso schuan, sü* fol. 6 r°) 文以爲分經之年與傳之年相附、則是左氏作傳之時經文本自爲一書、至元凱始以左氏傳附之經文各年之後、是左氏傳中之經文可以言古經矣、然獲麟而後引經以至仲尼卒則分明增入杜注亦自以爲春秋、本終於獲麟、弟子欲記聖師之卒故採魯史記以續夫子之經而終於此、然則既續之於獲麟之後、寧保其不增益之於獲麟之前如公穀所書孔子生之類乎、是亦未可盡信也.

sicherlich nicht abzusprechen, aber um die ganze Wucht der hier vollkommen einheitlichen Zeugnisse der Überlieferung aufzuheben, dazu sind sie unzweifelhaft nicht ausreichend. Schon Legge, so gern er Ma's Beweisführung beigepflichtet hätte, um aus seinem eigenen Zwiespalt herauszukommen, hat ehrlicherweise erklären müssen, daß sein Standpunkt nicht haltbar sei, und ich kann mich seinen Erwägungen nur durchaus anschließen. Was die Abweichungen im Text bei Tso einerseits, bei Kung-yang und Ku-liang anderseits betrifft, denen Ma ein großes Gewicht beilegt, so sind sie für unsere kritischen Auffassungen vollkommen bedeutungslos. Wenn bei Tso der Name eines Ortes 蔑 *Mie*, bei Kung-yang und Ku-liang 昧 *Meï*, ein anderer bei Tso 鄳 *Meï*, bei Kung-yang und Ku-liang 微 *Meï* oder *Weï*, ein dritter bei Tso *Küe-yin* 厥慭, bei Kung-yang und Ku-liang *K'ü-yin* 屈銀 u. ä. geschrieben wird, oder wenn es bei Tso (*Yin kung* 3. Jahr) heißt: „die Fürstin (君氏 *Kün schi*) starb", bei Kung-yang und Ku-liang aber: „der Minister Yin (尹氏 *Yin schi*) starb", so können wir derartigen Abweichungen kein solches Gewicht beilegen, wie Ma es tut: hier handelt es sich lediglich um Irrtümer, die auf Schreibfehlern oder — was noch wahrscheinlicher ist — auf Hörfehlern, vielleicht auch auf verschiedenen Schreibweisen beruhten; wenn ihnen überhaupt eine Bedeutung zukommt, so ist es die, daß sie redende Zeugnisse sind für die Mündlichkeit der Überlieferung des *T. t.*, über die später noch mehr zu sagen sein wird. Gewichtiger scheinen die Einwände, die auf den Angaben von Konfuzius' Geburt und Tod beruhen. Daß diese nicht von dem Meister stammen, ist selbstverständlich, aber sie dürften sich ebenfalls unschwer aus der Art der Überlieferung erklären: pietätvolle Schüler mögen in ihrem Gedächtnis dem 21 Jahre *Siang kung* das denkwürdige Datum beigefügt haben, und so fand es der, der die Erklärungen des Kung-yang und des Ku-liang niederschrieb, als Teil des überkommenen Textes vor. Ob Konfuzius sein Werk bis zu seinem Todesjahre fortgeführt hat, wie man nach Tso annehmen müßte, ist eine offene Frage, an sich unmöglich ist es nicht, wenngleich er seinen Tod sicherlich nicht mit verzeichnet hat; jedenfalls könnten sich die letzten losen Anmerkungen des Meisters im Gedächtnis einiger seiner Getreuen vielleicht zu einer festen Form verdichtet haben, wenn sie nicht — und das ist mir das Wahrscheinlichere — durch einen mehr oder weniger „frommen" Betrug dem Werke beigefügt worden sind. Kung-yang und Ku-liang lehnen die drei Jahre bekanntlich vollkommen ab. Gar keine Beweiskraft für Ma's Zweifel hat sein Hinweis auf Tu Yü. Im Gegenteil, dessen Angabe zeig', wie Ma selbst sagt, daß zu seiner Zeit, im 3. Jahrhundert, das *T. t* auch noch als ein für sich bestehendes, vom *Tso tschuan* unabhängiges Werk vorhanden war, und daß es keineswegs etwa bloß einen Teil von Tso's Werk bildete, eine Feststellung, die nicht ohne Bedeutung ist für das Verhältnis des Textes zu seinen Kommentaren. Und was bedeuten schließlich Ma's sämtliche Einwände gegenüber der Geschlossenheit und Einhelligkeit der Überlieferung? Soviel auch zur Zeit der Han, d. h. der ältesten Zeit, mit der wir für die literarische

Forschung rechnen können, über das *T. t.* geschrieben ist, nirgends findet sich die Spur eines Zweifels an der Echtheit oder Zuverlässigkeit des Textes, und das früheste exegetische Werk, das wir besitzen, das *Tsch'un-ts'iu fan lu* des Tung Tschung-schu, behandelt denselben Text, den wir heute besitzen, und macht nicht die leiseste Andeutung von der Möglichkeit, daß Mêng tsĕ ein anderer vorgelegen haben könnte. Dasselbe beobachten wir bei den Gelehrten der folgenden Perioden, und über ein Jahrtausend später erst tauchen Bedenken und Zweifel auf, weil die Auslegungsmethode der alten Zeit inzwischen dem Verständnis fremd geworden war. Also vor dem Richterstuhle abendländischer Kritik können Ma's Einwände nicht bestehen: mögen hier und da auch Unsicherheiten, Lücken oder dergleichen vorhanden sein, wie sie durch verschiedene Niederschrift oder verschiedenes Hören verursacht werden, an der Echtheit des *T.-t.*-Textes im Ganzen ist nicht zu rütteln.

Trotzdem ist Ma Tuan-lin mit seiner Auffassung nicht allein geblieben, und Legge spricht sogar von „vielen Gelehrten", die zu ihm halten (vergl. auch die Angaben der Jesuiten, oben S. 5). Mit einem besonders ausgesprochenen Gegner der Überlieferung macht der Herausgeber der *Chinese Classics* uns bekannt in der Person eines gewissen Yuan Meï 袁枚 vom Ende des 18. Jahrhunderts, der in einem Briefe mit ähnlichen Gründen wie Ma auf das entschiedenste bestreitet, daß Konfuzius jemals ein *T. t.* verfaßt habe, jedenfalls, so meint er, sei er nicht der Verfasser des uns heute vorliegenden Textes[1]. In der Literatur stark hervorgetreten sind indessen diese Auffassungen nicht weiter; nach der Begründung der Orthodoxie vom Ende der Sung-Zeit an hatten sie auch keine rechten Entfaltungsmöglichkeiten mehr. Im allgemeinen glaubte man bis zum Ende der Ming-Zeit dem *T. t.* seine richtige Stellung im Kanon zu geben, wenn man Hu An-kuo's Lehren folgte, d. h. also Tatsachenstoff und geschichtlichen Zusammenhang dem *Tso tschuan* entnahm, hinsichtlich der Deutung des Textes aber sich an Kung-yang und Ku-liang anlehnte. Mit dem Ende des 17. Jahrhunderts wird indessen dieser Standpunkt wieder verlassen. Namentlich ist es Mao K'i-ling 毛奇齡, der scharfe Kritiker, der in seinem neuen Kommentare zum *T. t.*[2] den bis dahin maßgebenden Hu An-kuo in Bausch und Bogen verdammt, indem er ihm vorwirft, daß „bei seiner Erklärung die Lehre des Konfuzius vollständig zur Ruhe eingegangen sei, so daß man dreihundert Jahre hindurch während der Ming-Zeit in dem amtlichen Studienwesen wohl gewußt habe, daß es einen Kommentar von Hu gäbe, aber nicht, daß auch von Konfuzius ein kanonisches Werk vorhanden sei. Darum könne man, indem

---

[1] Siehe *Prolegomena* S. 81ff.

[2] Mao K'i-ling lebte von 1623 bis 1707. Sein Kommentar hat den Titel *Tsch'un-ts'iu Mao schi tschuan* 毛氏傳 und findet sich in der Sammlung *Huang Ts'ing king kie* Kap. 120 bis 155.

man Hu bekämpfe, vielleicht die Rettung des Konfuzius erreichen"[1]. Die große Kaiserliche *T. t.*-Ausgabe der Mandschu-Dynastie hat zwar, wie oben bemerkt wurde (S. 22), den Kommentar Hu's neben die drei klassischen Kommentare gestellt, aber dem Vorwort des Kaisers K'ang-hi zufolge scheint dies nur eine Art Notbehelf zu sein, weil ein Kommentator der höchsten Autorität, Tschu Hi's, nicht vorhanden war. „Die vier Kommentare", so heißt es dort, „haben viele gewaltsame Auslegungen und gekünstelte Eigenmächtigkeiten begangen und sich so von dem wirklichen Sinne des Werkes weit entfernt. Ich lasse beim *T. t.* allein das Urteil Tschu tsĕ's gelten, der sagt: ‚das *T. t.* erläutert die rechte Lehre und stellt die Gerechtigkeit auf. Auf die Wirklichkeit gestützt, verzeichnet es Tatsachen und veranlaßt die Menschen, sie zu betrachten, damit sie ihnen zur Warnung dienen. Aber das Verzeichnen von Namen oder Rangstellungen (Titeln) hat keine beabsichtigte Bedeutung'. Diese Worte treffen das Richtige, aber leider hat Tschu tsĕ kein Werk über den Gegenstand verfaßt"[2]. Daß es mit Tschu Hi's Auffassung unmöglich ist, eine Auslegung des *T.-t.*-Textes durchzuführen, wie er sie selbst als die richtige verkündet, haben wir oben gesehen, aber sein unverkennbares Bestreben, hier aus bloßer Ehrfurcht vor dem Altertume durch volltönende Phrasen das zu ersetzen, was an Beweiskraft und Folgerichtigkeit fehlt, ist leider zum Grundsatze der ganzen offiziellen Scholastik der Mandschu-Zeit geworden. So hat man sich auch im 18. und 19. Jahrhundert über die ganze *T.-t.*-Frage mit einer Anzahl festgefügter Redewendungen hinweggeholfen, ohne sich des darin steckenden Problems überhaupt noch recht bewußt zu werden. Man hielt sich im allgemeinen an das *Tso tschuan* mit seinem reichen Inhalt an Tatsachen und kümmerte sich wenig um die Deutung des Textes selbst, Mêng tsĕ's Aussprüche wurden zu einer hochheiligen, aber völlig vermoderten Reliquie. So traten die Kommentare von Kung-yang und Kuliang mehr und mehr in den Hintergrund, das *Tso tschuan* allein galt als das in Wahrheit kanonische Geschichtswerk und drückte sogar das *T. t.* selbst zur Bedeutungslosigkeit herab; alle dogmatischen Lobpreisungen konnten daran nichts ändern[3]. Das chinesische Gelehrtentum befand sich somit in völliger

[1] A. a. O. Kap. 120, fol. 8 r°: 胡氏傳出而孔子道息甚至有明三百年設科立學但知有胡氏一傳而不知孔子之有經、則辨胡氏抑所以救孔子也.

[2] Vorwort zum *Tsch'un-ts'iu tschuan schuo hui tsuan* fol. 2 v° f.: (四傳)率多穿鑿附會去經義逾遠、朕於春秋獨服膺朱子論、朱子曰春秋明道正誼、據實書事使人觀之以爲鑒戒、書名書爵亦無意義、此言直有得者、而惜乎朱子未有成書也.

[3] Man vergleiche dazu das Urteil des Jesuitenpaters Zottoli *(Cursus litteraturae Sinicae* IV, 1) über die drei Kommentare: „At longe inter tria eminet primum *(Tso tschuan)*, cujus expolitissima elocutio ingeniosioribus eruditis facile auctorem accenset: adeoque plura ex ipso perlegere solent scholares, ceteris vix ad specimen delibatis."

Übereinstimmung mit der Auffassung des Abendlandes. Das Problem des *T. t.* war vergessen, vereinzelte Stimmen, die daran erinnerten, blieben ohne Bedeutung.

Erst in der jüngsten Zeit, am Ende des 19. Jahrhunderts, brachten die damals einsetzenden politischen Reformbestrebungen eine Umwertung der Kommentare und zugleich damit natürlich eine neue Stellungnahme gegenüber dem Sinne des *T. t.* mit sich. Der erste Führer jener Bewegung der achtziger und neunziger Jahre, die auf das gesamte chinesische Staatswesen von so umgestaltender Wirkung sein sollte, der kantonesische Literat K'ang You-weï 康有爲, ging in dem Bestreben, seine politischen Umformungspläne durch die Lehren des Konfuzius zu rechtfertigen, den geschichtlichen Spuren der Überlieferung der kanonischen Texte nach. Das Ergebnis, zu dem er auf Grund eines genauen Studiums der ältesten Literatur der Han-Zeit kommen zu müssen meinte, und das er in einem größeren Werke, *Sin hüe weï king k'ao* 新學僞經考[1], niedergelegt hat, war für den Glauben an die Zuverlässigkeit der Überlieferung nichts weniger als ermutigend. Er erklärte in der Einleitung, daß die Auffassungen und Lehren des Altertums, so wie Konfuzius sie verstanden wissen wollte und in den kanonischen Büchern dargestellt hatte, aus Anlaß der großen Staatsintrigen, die den Übergang von der früheren zur späteren Han-Dynastie kennzeichnen, zuerst von Liu Hin 劉歆, dem Neuordner des Kanons am Ende der vorchristlichen Zeit, zu politischen Zwecken verändert und gefälscht worden seien. Er habe die Texte und Kommentare in höchst willkürlicher Weise behandelt, vieles beseitigt, was ihm unbequem gewesen, anderes hinzugefügt und manche Kommentarwerke ganz im Dunkel verschwinden lassen. Die Folgezeit habe dann auf diesen Fälschungen weiter gebaut und so die konfuzianische Lehre immer ärger entstellt: „Was die späteren Geschlechter als Wissenschaft der Han bezeichneten, das sei in Wahrheit die ‚neue Wissenschaft' Liu Hin's und seiner Nachfolger Kia K'ueï 賈逵, Ma Jung 馬融, Hü Schên 許愼 und Tschêng Hüan 鄭玄 (1. und 2. Jahrhundert n. Chr.), und die kanonischen Werke, an denen die Gelehrten der Sung-Zeit in Ehrfurcht gearbeitet

[1] D. h. „Untersuchungen über die Fälschung der kanonischen Schriften in der neuen Wissenschaft oder in d. W. der Sin- (neuen) Dynastie (durch Liu Hin)." Der Ausdruck „neue Wissenschaft" hat eine doppelte Bedeutung: einmal hatte der Usurpator Wang Mang der von ihm zu begründenden Dynastie den Namen *Sin*, „die Neue" gegeben, und ferner liegt darin eine spöttische Anspielung auf die Art, wie Liu Hin beim Thronwechsel zur Zeit Wang Mang's den Mantel nach dem Winde drehte, und die ihm die Bezeichnung *sin tsch'ên*, „der neue Minister" oder „Minister der Sin-Dynastie", eingebracht hat (Weiteres s. unten in Abschn. 5). K'ang's Werk umfaßt 14 Kapitel in 8 Bänden und ist 1891 erschienen. — Neben dem vielen Richtigen, das es unzweifelhaft enthält, finden sich auch dieselben Maßlosigkeiten, die später die politischen Schriften des Verfassers kennzeichnen und die auf sein ganzes so verheißungsvoll begonnenes Reformwerk so vernichtend gewirkt haben.

hätten, seien meistens gefälschte Werke, nicht aber die Werke des Konfuzius." Die Folge sei zunehmende Verderbnis im ganzen Staatsorganismus gewesen, „Eunuchen- und Weiberwirtschaft, Maßlosigkeit der Regierenden, Verwahrlosung des Beamtentums, Empörungen und Aufstände", was alles „im Altertum nicht vorhanden gewesen sei und erst mit Liu Hin seinen Anfang genommen habe". „So sei nach oben hin jene Vergewaltigung der heiligen Schriften, nach unten hin jene Vergiftung des Staatskörpers eingetreten", unter denen China seitdem habe leiden müssen. Die Entwicklungsgesetze, die Konfuzius gelehrt habe, seien „hinweggefegt" worden, und gegen das, was dem Volke auf dem Wege der Fälschung als „Gesetz des Heiligen" dargestellt sei, habe schließlich niemand mehr Widerspruch oder Zweifel zu äußern gewagt.

Es ist nicht unsere Aufgabe, K'ang You-weï's Gesamtuntersuchungen, die sich hauptsächlich auf die Angaben des *Schi ki* und der Han-Annalen erstrecken, weiter nachzugehen oder zu seinen Ergebnissen im allgemeinen Stellung zu nehmen. Daß das *T. t.* bei seiner starken Bedeutung für die politischen Anschauungen und Lehren des Konfuzius für K'ang von besonderer Wichtigkeit sein muß, liegt auf der Hand, und die Frage seiner Auslegung wird für ihn und seinen politischen Standpunkt geradezu entscheidend. Tatsächlich ist denn auch das *T. t.* die Grundlage geworden, auf der die Reformatoren ihre gesamte neue Theorie vom Staate aufgebaut, die Quelle, aus der sie ihre Rechtfertigung durch das Altertum und durch Konfuzius hergeleitet haben, und zahllos sind ihre Schriften, die sich mit dem *T. t.* und seinen staatsrechtlichen Lehren im einzelnen beschäftigen[1]. K'ang unternimmt es, die überragende Stellung, die das *Tso tschuan* erhalten hat, als durchaus unberechtigt darzutun und dafür dem Kommentare des Kung-yang (und des Ku-liang) die Bedeutung zurückzugeben, die er während der früheren Han-Zeit unbestritten besaß, und die ihm erst durch Liu Hin, der dem Werke Tso's einen ganz neuen Charakter zugeschoben hat, entrissen worden ist. K'ang You-weï berührt sich in seinen Gedankengängen und seiner Beweisführung vielfach mit einem um 100 Jahre früheren Gelehrten, Liu Fêng-lu 劉逢祿, der in seinen *Untersuchungen über das Tsch'un-ts'iu des Tso*[2] zu gleichen Ergebnissen gelangt, ohne natürlich die weit-

---

[1] Einige davon sind in meiner Abhandlung *Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des 19. Jahrhunderts* (Bulletin der Kais. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg 1902, Bd. XVII, Nr. 3) aufgeführt.

[2] Der chinesische Titel des aus 1 Kapitel bestehenden Werkes ist *Tso schi Tschun-ts'iu k'ao tschêng* 左氏春秋考證, es findet sich im *Huang Ts'ing king kie* Kap. 1294/95. Der Verfasser, Liu Fêng-lu, ist eine vom orthodoxen Standpunkte sehr abwegige und daher wohl auch wenig bekannte Persönlichkeit. Nach dem *Sü Peï tschuan tsi* 續碑傳集, Kap. 72, fol. 10 v°ff., stammte er aus Tsch'ang-tschou in Kiangsu und lebte von 1775 bis 1829. Im Jahre 1814 wurde er Tsin-schi und Han-lin. Danach bekleidete er 12 Jahre lang das Amt eines Hilfssekretärs *(tschu schi* 主事) im Ministerium des Kultus; er nennt

gehenden politischen Folgerungen daraus zu ziehen wie K'ang. Wir werden später auf die Darlegungen beider noch weiter einzugehen haben, nur soviel sei hier vor-

---

sich deshalb auch mit dem Schriftstellernamen Liu Li-pu 劉禮部. Angeregt durch das Studium von Tung Tschung-schu's *Tsch'un-ts'iu fan lu*, in dem er die unmittelbare Fortsetzung der lebendigen Überlieferung der siebzig Schüler des Konfuzius sah, wandte er seine gelehrten Forschungen in erster Linie der Geschichte des *T. t.* zu; deren Ergebnis aber war die Wiedereinsetzung der Kommentare des Kung-yang und Ku-liang in die ihnen zukommende überragende Stellung. Trotz ihres dogmenwidrigen Inhalts hat man seine Arbeiten auf diesem Gebiete der Aufnahme in das *Huang Ts'ing king kie* für würdig gehalten. Es handelt sich außer dem eben genannten Werke um die folgenden: 1. *Tsch'un-ts'iu Kung-yang king Ho schi schi li* 春秋公羊經何氏釋例, „Darstellung der sittlichen Gesetze bei Ho Hiu (dem Erklärer des *Kung-yang tschuan)* in Kung yang's System des T. t." 10 Kapitel. Vorrede von 1805. *H. T. k. k.* Kap. 1280—89. 2. *Kung-yang Tsch'un-ts'iu Ho schi kie ku tsien* 公羊春秋何氏解詁箋, d. h. „Bemerkungen zu Ho Hiu's Kommentar zu Kung-yang's T. t." 1 Kapitel. Vorrede von 1809. Ebenda Kap. 1290. 3. *Fa Mo schou p'ing* 發墨守評, d. h. „Würdigung des *Fa Mo schou*." 1 Kapitel. Ebenda Kap. 1291. *Fa Mo schou* ist der Titel einer Gegenschrift Tschêng Hüan's (s. oben S. 33) gegen seinen Zeitgenossen Ho Hiu 何休, den Erklärer von Kung-yang. Nach einer Angabe in der Lebensbeschreibung Tschêng Hüan's *(Hou Han schu* Kap. 65, fol. 12 v°) verfaßte Ho Hiu drei Schriften zu den drei Kommentaren des *T. t.*, die den Titel haben: *Kung-yang Mo schou* 公羊墨守, d.h. „Verteidigung des Kung-yang nach der Art von Mo Ti". (So erklärt wenigstens der Kommentator der Han-Annalen: „Bei der Tiefe von Kung-yang's Gedankengängen darf man die Schwierigkeiten nicht zur Seite schieben, [es muß dabei verfahren werden] wie bei Mo Ti's Städteverteidigung." Mo Ti behandelt die Fragen der Städteverteidigung sehr häufig in seinem Werke. Ich weiß nicht, ob sich der Titel nicht einfacher aus den Schlußworten der Vorrede Ho Hiu's zu seinem Kommentar erklärt: 遂隱括使就繩墨焉 „Indem man seinen [Kung-yang's] tiefen Gedanken nachgeht und den Verkünder [des Konfuzius] erfaßt, erhält man die Tuschschnur", d. h. den mit Tusche gefärbten Richtfaden des Tischlers, die Richtschnur. Dann würde *Kung-yang mo schou* bedeuten: „das Festhalten an der Richtschnur des Kung-yang"); *Tso schi kao huang* 左氏膏肓 „Die tödliche Krankheit Tso (K'iu-ming's)" und *Ku-liang feï tsi* 穀梁廢疾 „Das schleichende Leiden des Ku-liang". Diese drei, leider verlorenen Schriften bekämpfte Tschêng Hüan mit drei Gegenschriften unter den Titeln: *Fa Mo schou* „Das Aufheben der Verteidigung", *Tschên* 鍼 *kao huang* „Das Aufstechen der tödlichen Krankheit" und *K'i* 起 *feï tsi* „Die Behebung des schleichenden Leidens". Diese drei Gegenschriften sind sämtlich erhalten (Kais. Katalog, Kap. 26, fol. 9 r°ff.). Ihrer kritischen Beleuchtung widmet sich Liu Fêng-lu in drei neuen Schriften, deren erste die eben genannte ist. Die beiden anderen sind die folgenden: 4. *Ku-liang feï tsi schên Ho* 申何 „Darlegung Ho Hiu's in dem Ku-liang feï tsi". 2 Kapitel. Vorrede von 1796. *H. T. k. k.* Kap. 1292/93. 5. *Tschên kao huang p'ing* 評 „Würdigung des Tschên kao huang". 1 Kapitel. Ebenda Kap. 1296. Außer diesen nennt das *Peï tschuan tsi* noch

weggenommen, daß sie die grundlegende Tatsache feststellen, daß das Werk des Tso K'iu-ming überhaupt kein Kommentar des *T. t.* ist und auch niemals sein wollte, sondern daß erst Liu Hin ihm in bewußt fälschender Weise die Bezeichnung *tschuan* beigelegt hat, um ihm dadurch einen Platz im Kanon und womöglich den Vorrang vor den wirklichen „Kommentaren" des Kung-yang und des Ku-liang zu sichern. Die Gründe, die ihn dazu veranlaßten, können hier zunächst unerörtert bleiben. Liu wie K'ang haben sich natürlich durch ihre Auffassungen in einen scharfen Gegensatz zu der Orthodoxie Tschu Hi's gesetzt, aber aus naheliegenden Rücksichten vermeiden beide darauf hinzudeuten[1].

Das Problem des *T. t.* ist damit auf eine völlig veränderte Grundlage gestellt worden, und wenn auch weder K'ang noch Liu ihre Untersuchungen um der Lösung jenes Problemes willen unternommen haben, so haben sie doch der abendländischen Forschung, der es vor allem um die geschichtliche Wahrheit über Konfuzius und seine Lehren zu tun ist, den rechten Weg dazu gezeigt. In das Bewußtsein der Chinesen haben offenbar auch sie das Problem nicht wieder zurückgerufen, die Zeit stellte doch zu viele andere Forderungen; die Sinologie aber hat die Gelegenheit erhalten, die viel erörterte Frage zu klären.

4.
Die Lösung.

Nachdem wir nunmehr die abendländischen wie die chinesischen Anschauungen vom Wesen des *T. t.*, die Erörterungen seiner Bedeutung und die Beurteilungen seines Wertes kennen gelernt haben, ohne dabei eine Lösung des Problems zu finden, die uns befriedigen könnte, wollen wir unsererseits versuchen, durch eine unbefangene Würdigung der geschichtlichen Tatsachen, soweit sie nach zuverlässigen Quellen festzustellen sind, das Rätsel zu entschleiern, über das sich die abendländische Sinologie so seltsame Gedanken gemacht hat. Dabei werden wir achtzugeben haben, daß wir uns nicht in Nebenfragen verlieren,

---

eine ganze Reihe anderer Arbeiten des gedankenreichen Verfassers. Wie Legge die Untersuchungen Liu's über das Werk Tso's einfach als „quite inconclusive and unsatisfactory" abtun kann, namentlich wenn er sie, wie er hervorhebt, „sorgfältig gelesen hat" (*Prolegomena* S. 26, Anm. 21), ist mir unverständlich.

[1] In europäischem Gewande sind die Auffassungen K'ang's und ein Teil von den Ergebnissen seiner Untersuchungen dargestellt in dem englisch geschriebenen Werke seines Schülers Chen Huan-Chang, *The Economic Principles of Confucius and His School* (New York 1911), namentlich auf S. 26, 32, 35, 115. Die Ausführungen dort sind auch lehrreich für das richtige Verständnis des *T. t.*

denen abendländische und chinesische Gelehrte mit großem Eifer nachgegangen sind, die aber mit dem Probleme selbst nichts zu schaffen haben. Vieles, was für den chinesischen Literaten eine überragende Wichtigkeit besitzt, ist für die Erreichung unseres Zieles belanglos, und weit stärker bestimmend als abstrakte Theorien oder ethische Konstruktionen ist für uns die einfache Logik der Tatsachen, für die ja der orientalische Geist so sehr viel weniger empfänglich ist als der unsere. Wir werden, wenn wir dies beobachten, sehr rasch erkennen, daß die ganze *T.-t.*-Frage viel einfacher ist, als es den Anschein hat, und wenn die abendländischen Sinologen ihr bisher nicht haben beikommen können, so lag dies vor allem an der Nebelhülle, die von der chinesischen Scholastik herumgelegt worden ist.

Stellen wir zunächst einmal fest, was uns über die Entstehung des *T. t.* und über die Geschichte der *San tschuan*, der sogenannten „drei Kommentare", bekannt ist. Grundlegend dafür ist zunächst die bereits von Chavannes und von Grube[1] übersetzte und erörterte Stelle aus dem 14. Kapitel des *Schi ki*. Ihre Wichtigkeit verlangt eine nochmalige Übersetzung: „Ts'i, Tsin, Ts'in und Tsch'u waren zu der Zeit, da die Tschou-Dynastie begründet wurde, sehr unbedeutend; ihre Lehensgebiete umfaßten 100 Li oder 50 Li. Aber Tsin lag hinter der Deckung der drei Ströme, Ts'i stützte sich auf das Ostmeer, Tsch'u hatte seinen Grenzschutz in dem Kiang- und dem Huai-Fluß, und Ts'in machte sich die feste Lage von Yung tschou zunutze. So blühten die vier Staaten nacheinander auf, und abwechselnd stellten sie die Präsidialfürsten. Auch die von den Kaisern Wên und Wu mit großen Lehensgebieten belohnten Fürsten gerieten in Furcht vor ihnen und unterwarfen sich. So wandte sich Konfuzius, um die rechte Stellung des Zentralherrschers deutlich zu machen, an mehr als siebzig Fürsten, aber keiner von ihnen konnte ihn verwenden. Da wandte er den Blick nach Westen zum Hause der Tschou und legte die alten Überlieferungen der geschichtlichen Aufzeichnungen dar, und indem er dies auf Lu anwendete, reihte er ein Tsch'un-ts'iu auf. Oben begann er mit den Aufzeichnungen vom Herzog Yin, unten kam er bis zum Fang des Einhorns zur Zeit des Herzogs Ai. Er schränkte die sprachliche Darstellungsform ein und beseitigte die Fülle der Erzählung. Indem er die Rechtsentscheidungen festsetzte, formte er das Muster für die rechte Stellung des Zentralherrschers und förderte alle Fragen der Menschheit. Seine siebzig Schüler erhielten mündlich die Anweisungen darüber, welche Ausdrücke des Textes brandmarken, tadeln, loben, verhüllen, beseitigen, mildern sollen, denn den geschriebenen Worten kann man dies nicht ansehen. Ein Edler aus Lu, Tso K'iu-ming, fürchtete, daß von den Schülern, die alle verschiedene Auslegungen hatten, jeder auf seiner Ansicht beharren würde, und daß so die wirkliche Bedeutung verlorengehen könnte; er legte deshalb im Anschluß an die geschichtlichen Aufzeich-

[1] *Mém. hist.* I, CXLVII und III, 18ff. *Geschichte der chinesischen Literatur* S. 70f.

nungen des Konfuzius deren Sätze dar und verfaßte ‚das Tsch'un-ts'iu des Tso' *(Tso schi Tsch'un-ts'iu)*. To Tsiao war der Lehrer des Königs Weï von Tsch'u (4. Jahrhundert v. Chr.). Da der König das Tsch'un-ts'iu (seines Landes) nicht ganz zu lesen vermochte, so wählte er eine Gruppe von 40 Abschnitten aus, die Erfolge und Mißerfolge schilderten, und dies Werk bildete ‚die Feinheiten des To' *(To schi weï)*. Zur Zeit des Königs Hiao-tsch'êng von Tschao (3. Jahrhundert v. Chr,) verfaßte dessen Minister Yü K'ing, indem er nach oben hin aus den Tsch'un-ts'iu-Texten auswählte, nach unten hin die Neuzeit betrachtete, ebenfalls ein aus acht Teilen bestehendes Werk, das das ‚Tsch'un-ts'iu des Yü'' *(Yü schi Tsch'un-ts'iu)* bildet. Lü Pu-weï, der Minister des Königs Tschuang-siang von Ts'in (3. Jahrhundert v. Chr.), betrachtete gleichfalls nach oben hin das hohe Altertum, brachte in abgekürzter Form die Tsch'un-ts'iu-Texte zusammen und sammelte den Stoff aus der Zeit der sechs Reiche; so entstanden die acht Betrachtungen, die zehn Darlegungen und die zwölf Perioden, sie bildeten ‚das Tsch'un-ts'iu des Lü' *(Lü schi Tsch'un-ts'iu)*. Was dann die Personen anlangt, die, wie Sün K'ing, Mêng tsĕ, Kung-sun Ku und Han Feï, wieder und wieder die Tsch'un-ts'iu-Texte auszogen, um Bücher abzufassen, so ist es unmöglich, sie alle aufzuzählen. Der Minister der Han, Tschang Ts'ang, stellte eine Tabelle der fünf Wirksamkeiten zusammen. Der Großwürdenträger Tung Tschung-schu legte den Sinn des *T. t.* dar und machte seinen Text durchaus deutlich"[1].

Nicht weniger bedeutungsvoll ist die Stelle aus der Lebensbeschreibung des Konfuzius im 47. Kapitel des *Schi ki*, die bereits von Legge und später von

---

[1] *Schi ki* Kap. 14, fol. 2 r°f.: 齊晉秦楚其在成周微甚、封或百里或五十里、晉阻三河、齊負東海、楚介江淮、秦因雍州之固、四國迭興更爲伯主、文武所褒大封皆威而服焉、是以孔子明王道于七十餘君莫能用、故西觀周室論史記舊聞興於魯而次春秋、上記隱下至哀之獲麟、約其辭文去其煩重以制義法王道備人事浹、七十子之徒口受其傳指爲有所刺譏褒諱挹損之文辭不可以書見也、魯君子左丘明懼弟子人人異端各安其意失其眞、故因孔子史記具論其語成左氏春秋、鐸椒爲楚威王傅、爲王不能盡觀春秋采取成敗卒四十章爲鐸氏微、趙孝成王時其相虞卿上采春秋下觀近世亦著八篇爲虞氏春秋、呂不韋者秦莊襄王相亦上觀尙古、刪拾春秋集六國時事以爲八覽六論十二紀爲呂氏春秋、及如荀卿孟子公孫固韓非之徒各往往捃摭春秋之文以著書不可勝紀、漢相張蒼歷譜五德、上大夫董仲舒推春秋義頗著文焉.

Chavannes übersetzt und erörtert worden ist[1]. Auch sie verlangt eine nochmalige Wiedergabe in Text und Übersetzung: „Der Meister sprach: Ach nein! Ach nein! Der Edle ist bekümmert, wenn nach seinem Tode sein Name nicht genannt werden soll. Meine Lehre ist nicht durch die Tat verwirklicht, wie soll ich da den späteren Geschlechtern vor Augen stehen? Darauf machte er, indem er den geschichtlichen Aufzeichnungen folgte, das Tsch'un-ts'iu. Nach oben hin umfaßte es die Zeit bis zum Herzog Yin, nach unten hin reichte es bis zum 14. Jahre des Herzogs Ai, so daß es zwölf Herzöge behandelte. Er hielt sich an Lu, betrachtete Tschou als (zeitlich) nahestehend und Yin als alt, so regelte er die Stellungsfolge der drei Dynastien[2]. Er schränkte die sprachliche Darstellungsform ein, gab aber viele Anweisungen (über den Sinn). So werden die Fürsten von Wu und Tsch'u, die sich selbst als Kaiser (Zentralherrscher) bezeichnen, im Tsch'un-ts'iu gerügt und Freiherrn genannt. Bei der Zusammenkunft von Tsien-t'u wurde in Wirklichkeit der Himmelssohn der Tschou-Dynastie vorgeladen; das Tsch'un-ts'iu aber verschleiert dies und sagt, der Zentralherrscher jagte in Ho-yang[3]. Daraus ergibt sich das System, das die Richtlinien angibt für den Sinn des Rügens und Milderns der in Betracht kommenden Zeit. Wenn spätere Kaiser diese Grundsätze hochhalten und ihnen Raum verschaffen, so daß die Rechtsentscheidungen des Tsch'un-ts'iu durch die Tat verwirklicht werden, dann werden aufrührerische Minister und verbrecherische Söhne in Angst geraten. Als Konfuzius im Amte war und gerichtliche Streitigkeiten anhörte, war seine Ausdrucksweise der anderer Menschen gleich und nicht einzig in ihrer Art; als er aber das Tsch'un-ts'iu machte, da schrieb er nieder, was niederzuschreiben war, und strich, was zu streichen war, so daß Leute wie Tsĕ-hia nicht einen Ausdruck daran verbessern konnten. Als seine Schüler das Tsch'un-ts'iu empfingen, sagte Konfuzius: Wer von den künftigen Geschlechtern mich versteht, wird es gemäß dem Tsch'un-ts'iu tun, und wer mich verdammt, wird es auch gemäß dem Tsch'un-ts'iu tun" (vgl. oben S. 3)[4].

---

[1] *Prolegomena* S. 14 und *Mém. hist.* V, 419ff.

[2] Eine eingehende Erklärung dieser bisher völlig dunklen und mißverstandenen Stelle wird in Teil II, Abschnitt 4 gegeben.

[3] Siehe *T. t. Hi kung* 28. Jahr.

[4] *Schi ki* Kap. 47, fol. 26 v⁰f.: 子曰弗乎弗乎、君子病歿世而名不稱焉、吾道不行矣吾何以自見於後世哉、乃因史記作春秋、上至隱公下訖哀公十四年十二公、據魯親周故殷運之三代、約其文辭而指博、故吳楚之君自稱王而春秋貶之曰子、踐土之會實召周天子而春秋諱之曰天王狩於河陽、推此類以繩當世貶損之義、後有王者舉而開之、春秋之義行則天下亂臣賊子懼焉、孔子在位聽訟文辭有可與人共者弗獨有也、至於爲春秋筆則筆削則削、子

Diese beiden Stellen des *Schi ki* enthalten die einzigen greifbaren Angaben über die Entstehung des *T. t.*, die sich in der chinesischen Literatur finden, und die wegen des Alters und der Bedeutung der Quelle ernsthafte Beachtung beanspruchen können. Alles andere ist spätere mehr oder weniger pietätvolle Erfindung, jedenfalls entbehrt es jeglicher zuverlässiger Beglaubigung[1]. Was uns aber Ssĕ-ma Ts'ien berichtet, das werden wir, wenn wir ihm gerecht werden wollen, frei von den später in China und dem Abendlande üblich gewordenen Anschauungen über *T. t.* und *Tso tschuan* zu betrachten haben. Wir werden dann, wie schon unsere Übersetzung zeigt, zu wesentlich anderen Auffassungen kommen als unsere Vorgänger.

Stellen wir den ersten Bericht zunächst einmal in den Zusammenhang des ganzen 14. Kapitels. In diesem Kapitel werden auf eine damals neue Art Tabellen der Fürstenhäuser des Tschou-Staates gegeben, in denen die einzelnen Regierungsjahre der verschiedenen Fürsten synoptisch nebeneinandergestellt, und hier und da auch wichtige Ereignisse vermerkt werden. In einer Einleitung dazu wird dieses Verfahren gerechtfertigt. Zunächst hatte der Verfasser nicht die Absicht, das Kapitel überhaupt zu schreiben, aber das Studium der chronologischen und genealogischen Tabellen der verschiedenen Tsch'un-ts'iu- (d. h. Annalen-)Werke[2] brachte ihn auf den Gedanken. Diese Werke „waren in ihrer Ausdrucksweise derartig gedrängt, daß es schwer war, mit einem Blicke die

---

夏之徒不能贊一辭、弟子受春秋孔子曰後世知丘者以春秋而罪丘者亦以春秋.

[1] Dahin gehört auch die von Sü Yen 徐彦, dem Bearbeiter von Ho Hiu's Kommentar zum *Kung-yang tschuan*, in seiner Einleitung mitgeteilte Erzählung eines gewissen Min Yin 閔因, wonach „Konfuzius vor alters, als er den Auftrag vom Himmel (?) erhielt, die Rechtsentscheidungen des Tsch'un-ts'iu zu treffen, Tsĕ-hia und dreizehn andere seiner Schüler aussandte, um die geschichtlichen Aufzeichnungen des Tschou-Staates zu erbitten. Sie erhielten die kostbaren Werke von 120 Staaten. Im Laufe von neun Monaten wurden die Kennzeichen der feinsten Gefühlsregungen festgestellt, abweichende und irrige Reden untersucht und die Ausdrucksweisen erörtert; war ein geeigneter Text vorhanden, so wurde der Gedanke dadurch ausgesprochen." (昔孔子受端門之命制春秋之義、使子夏等十四人求周史記、得百二十國寶書、九月經立感精符、考異郵說、題辭具、有其文以此言之.) Wer Min Yin, der anscheinend der Han-Zeit angehörte, war, wissen wir nicht, und selbst über Sü Yen ist uns nichts weiter bekannt, als daß er zur T'ang-Zeit lebte, und zwar, wenn die Angabe des Kaiserlichen Katalogs (Kap. 26, fol. 6 v°) richtig ist, nach 824. Die schon an sich höchst unwahrscheinliche Mitteilung — Legge (*Prolegomena* S. 9) schreibt übrigens das Zitat mit Unrecht dem Ho Hiu zu — ist also für uns wertlos.

[2] Ich glaube nicht, daß die Übersetzung von Chavannes (*Mém. hist.* III, 15): „Die chronologischen Tabellen usw. des Tsch'un-ts'iu" das Richtige trifft.

wichtigen Dinge zu erfassen"[1]. Immerhin hatte man bis zur Regierung des Kaisers Li (878—826 v. Chr.) nebenher noch andere Literaturwerke, aus denen man eine Kenntnis des Zeitalters schöpfen konnte, so daß der Verfasser bis dahin nicht an eine neue tabellarische Übersicht dachte. Dann aber änderten sich die Dinge. Während nämlich bis zu jener Zeit die Möglichkeit bestanden hatte, eine Kritik der staatlichen Zustände schriftlich zu äußern, untersagte der Kaiser Li jedes derartige Unterfangen bei strengen Strafen. Und doch forderte der von da ab rasch zunehmende Verfall des Tschou-Staates die heimliche Erbitterung und Kritik überall heraus. So entstanden denn während der folgenden Jahrhunderte, veranlaßt durch die schlimmen Zustände im Reiche, verschiedene neue Tsch'un-ts'iu- und ähnliche Werke mit besonderer Form und Tendenz, wie z. B. das *T. t.* des Konfuzius, das *T. t.* des Tso, „die Feinheiten des To", das *T. t.* des Yü, das *T. t.* des Lü u. a.[2]. Aber alle diese Werke schienen dem Verfasser des *Schi ki* nicht geeignet, ein wirkliches Bild von der Geschichte jener Zeit zu geben: „die Literaten (wie z. B. Konfuzius) entscheiden über den Sinn[3], die den Worten nachjagen (d. h. die Erklärer der Texte?), stürzen sich dann auf die einzelnen Ausdrücke, aber sie legen kein Gewicht auf die zusammenhängende Darstellung vom Anfang bis zum Ende; die Chronologen führen nur ihre Jahre und Monate auf, die Astrologen sind nur groß in der Einwirkung der überirdischen Kräfte, und die Genealogen verzeichnen nur die einzelnen Geschlechter und die posthumen Beinamen"[4]. Er entschloß sich infolgedessen zu seinen knappen, aber doch zusammenfassenden Tabellen, die die Zeit von 841 bis 477 v. Chr., d. h. bis zu Konfuzius, umfassen, und in denen „das sichtbar wird, was in den Lehren der Tsch'un-ts'iu- und Kuo-yü-Werke (an den staatlichen Zuständen) getadelt wird, und die allgemeinen Hinweise auf Blühen und Verfall hervortreten"[5].

In diesen Darlegungen zeigt sich überall die bekannte, aber viel zu wenig beachtete und für das richtige Verständnis des *T. t.* so außerordentlich wichtige Tatsache, daß die Aufzeichnungen des amtlichen Chronisten, die in jedem Staate, den Zentralstaat eingeschlossen, fortlaufend gemacht werden mußten, nicht nur, ja vermutlich nicht einmal in erster Linie, die Begebenheiten einfach als geschichtliche Tatsachen vermerken sollten, sondern auch eine Kritik der Handlungen des Fürsten und seiner Regierung darstellten. Diese Kritik brauchte gar nicht

---

[1] *Schi ki* Kap. 14, fol. 3 r°: 其辭略、欲一觀諸要難.

[2] In diesem Sinne wird auch die bekannte Stelle bei Mêng tsĕ IV, 2, XXI zu deuten sein.

[3] Auch hier kann ich mich der Übersetzung von Chavannes (a. a. O. S. 20): „sie kürzen ihre Meinungen ab" (斷其義) nicht anschließen.

[4] *Schi ki* Kap. 14, fol. 3 r°: 儒者斷其義、馳說者騁其辭不務綜其終始、歷人取其年月、數家隆於神運、譜諜獨記世謚.

[5] Ebenda: 表見春秋國語學者所譏盛衰大指著于篇.

einmal besonders ausgesprochen zu werden, sie konnte schon darin liegen, daß das Gute wie das Böse der Wahrheit gemäß niedergeschrieben und so der Nachwelt überliefert wurde. Die sittlichen Gesetze für den Herrscher waren damals schon klar und fest geformt, und jede Abweichung davon, die der Griffel des Chronisten in der einfachen Verzeichnung der schlechten Handlung festhielt, wurde zu einer ewigen Anklage gegen den Namen des Übeltäters nach seinem Tode. Dazu kam die dem Chinesen bis in die neueste Zeit eigentümliche Ehrfurcht vor dem geschriebenen Worte, das ihm erschien wie der geheiligte Träger göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit. Diese Ehrfurcht aber muß in der alten Zeit um so größer gewesen sein, je schwieriger die Kunst des Schreibens war, und je kürzer und wuchtiger die Sätze wegen des ungefügen Materials (Holz, Knochen, Bambus und Seide) gehalten werden mußten. Überdies waren die Fürsten offenbar auch verpflichtet, wenn die Angaben des *Tschou li* (Biot II, 119) zutreffen, ihre Annalen an den kaiserlichen Hof zur weiteren Bearbeitung zu übersenden, wodurch dem letzteren natürlich auch die Kenntnis der Vorgänge in den Lehenstaaten vermittelt wurde. Unsere Einzelkenntnisse von den tatsächlichen inneren Einrichtungen des Tschou-Staates sind zu gering, als daß wir uns ein genaues Bild von jenem kritisch-geschichtlichen Annalenwesen zu machen vermöchten. Sicher ist aber, daß die Chronisten nicht bloß sehr ehrenfeste, sondern auch sehr mutige Männer sein mußten, wenn sie ihre Aufgabe richtig erledigen wollten[1]. Unter solchen Umständen ist es erklärlich, wenn die Kaiser und die Fürsten sich die wahrheitsgetreue Führung der Annalen um so weniger angelegen sein ließen, als ihr Wandel immer zügelloser, ihre Regierung schlechter, die Unzufriedenheit lauter, die Kritik schärfer wurde. Kaiser Li verbot schließlich, wie wir sahen, jede Kritik, und er wird sicherlich nicht der einzige gewesen sein. So verfiel das staatliche Archivwesen mehr und mehr, und Mêng tsĕ mußte auf eine Frage nach gewissen Einrichtungen im Staate der Tschou antworten, daß „sich darüber nichts Genaues mehr feststellen ließe, weil die Lehensfürsten die Archive, da sie ihnen abträglich seien, beseitigt hätten“[2]. Ebenso bemerkt Konfuzius, daß die Aufzeichnungen in gewissen Staaten ungenügend seien und keinen Schluß auf das Ritualsystem mehr zuließen[3]. Wie sehr auch in späterer Zeit jede Kritik, ja jede schriftliche Mitteilung von Regierungshandlungen gefürchtet wurde, zeigt das Schicksal von Ssĕ-ma Ts'ien's eigenem Werke. Seine zwei Exemplare, die er in der kaiserlichen Hauptstadt hinterlassen hatte, wurden beide hier zurückgehalten, und noch im Jahre 28 v. Chr.

---

[1] Ich zweifle nicht, daß die Stelle im *Lun yü* XV, 25: „Ich habe es noch erlebt, daß ein Chronist eine Lücke in seinem Texte ließ — aber heute gibt es das nicht mehr“ von Legge richtig erklärt ist, wenn er sagt, daß ein Chronist der alten Zeit lieber die Stelle in seinen Annalen leer ließ, als daß er etwas Unwahres schrieb.

[2] Mêng tsĕ V, 2, II.

[3] *Lun yü* III, 9.

lehnte die Regierung eine Bitte um Freigabe ab, weil das Werk Erörterungen über Bündnisse, Kriege usw. zur Zeit der „Kampfstaaten" (5. bis 3. Jahrhundert v. Chr.), über Pläne und Absichten von Ministern der Han-Zeit, über wichtige Plätze des Reiches u. a. enthielte und daher „nicht in den Besitz der Fürsten und Prinzen gelangen dürfe"[1].

Bezeichnet wurden die Annalen mit verschiedenen Namen: am häufigsten scheinen *schi ki* 史記 „geschichtliche Aufzeichnungen" und *tsch'un ts'iu* „Frühling und Herbst" d. h. „Annalen" im eigentlichen Sinne des Wortes[2], gewesen zu sein, indessen haben einzelne Staaten auch noch besondere Namen für ihre Annalen gehabt, wie wir aus der bekannten Stelle bei Mêng tsĕ (IV, 2, XXI, 2) erfahren, so Tsin *Schêng* 乘, Tsch'u *T'ao-wu* 檮杌. Die Bedeutung dieser Bezeichnungen festzustellen, ist heute nicht mehr möglich. An allgemeinen Namen finden sich auch noch *tschi* 志 „Chronik" (bei Mêng tsĕ III, 1, II, 3 u. III, 2, I, 1) und *tschuan* 傳 „Überlieferung" (ebenda III, 2, III, 1), indessen ist nicht zu erkennen, welche Art von Schriftwerken damit gemeint ist. Vielleicht ist auch der Ausdruck *kuo yü* 國語 „Politische Reden", jetzt der Titel des bekannten, dem Tso K'iu-ming zugeschriebenen Werkes, eine allgemeine Bezeichnung für die staatlichen Chroniken, wenigstens kann man auf diesen Gedanken kommen angesichts der Tatsache, daß in den Han-Annalen mehrfach Stellen aus dem *Schi ki* zitiert werden, die sich nicht in dem Werke Ssĕ-ma Ts'ien's, sondern im *Kuo yü* finden[3]. Ob etwa die verschiedenen Namen Chroniken und Annalen verschiedener Methode und verschiedenen Inhalts bezeichneten, wissen wir nicht; die drei Tsch'un-ts'iu, deren Titel der Bericht im *Schi ki* erwähnt und die uns erhalten sind, das *T. t.* des Konfuzius, des Tso und des Lü, können ihrer Form und Methode nach unmöglich als Werke einer einheitlichen Gattung angesehen werden, allerdings ist es keineswegs sicher, daß die beiden letzteren dieselben sind, die Ssĕ-ma Ts'ien gekannt hat. Die Frage, ob die Angabe der Han-Annalen, daß „die Chronisten der linken Hand die Reden, die der rechten Hand die Geschehnisse aufzeichneten"[4], auf Wahrheit beruht oder, wie so manches andere, eine Erfindung der Han-Gelehrten ist, kann auf sich beruhen bleiben. Sicher ist jedenfalls, daß die Namen *schi ki* und *tsch'un-ts'iu*, die jetzt als Titel zweier klassischer Werke so berühmt geworden sind, lange vor dem Entstehen der letzteren allgemein üblich waren, und daß sie sogar, wie die oben übersetzte Stelle aus dem 14. Kapitel Ssĕ-ma Ts'ien's zeigt, unterschiedslos gebraucht wurden. Die Annalen des Staates Lu hießen, wie wir durch Mêng tsĕ (IV, 2, XXI, 3) wissen, *tsch'un-ts'iu* und waren ein *schi ki*.

---

[1] *Mém. hist.* I, CXCIX f.

[2] Auf die oft erörterte Entstehung und Bedeutung des Namens braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Siehe Legge, *Prolegomena* S. 7f.; Chavannes, *Mém. hist.* V, 420, Anm. 4; Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur* S. 68; Forke, *Lun hêng* I, 457.

[3] Siehe *Mém. hist.* V, 420, Anm. 2.

[4] Siehe Legge, *Prolegomena* S. 10.

Neben den völlig verfallenen staatlichen Chroniken nun — so werden wir den Bericht Ssĕ-ma Ts'ien's verstehen müssen — entstanden zum Ersatz oder als Ergänzung eine Anzahl „privater" Annalenwerke, die die alten Tsch'un-ts'iu-Werke als Quellen benutzten, aber „nach unten hin auch die Neuzeit betrachteten". Zu diesen nicht berufsmäßigen Beobachtern der Geschichte gehörte auch Konfuzius. Ein Verehrer des ethisch-formalistischen Weltstaatsystems des Tschou kung mit seinem Zentralherrscher, seinen Lehensfürsten und seinem bis ins kleinste geregelten Ritualwesen als Ausdruck der göttlichen Weltordnung, von Schmerz erfüllt über den gänzlichen Verfall dieses Systems, erbittert gegen die Fürsten, die für seine Weisheit kein Verständnis, für seine angebotenen Dienste keine Verwendung hatten, und voll Kummer, daß „nach seinem Tode sein Name nicht genannt werden soll" (eine Empfindung, die auch der Chinese der Neuzeit mit ihm teilt), beschließt er am Abend seines Lebens, seine unbeirrbaren und sorgenvollen Gedanken in einem Tsch'un-ts'iu der Nachwelt zu hinterlassen. Ähnlich wie die vorgeschriebenen alten amtlichen Annalen sollte es die Regierungshandlungen verzeichnen, in viel höherem Maße als jene aber sollte es deren Kritik darstellen, es sollte „die Rechtsentscheidungen treffen", es sollte, das Ritual und den Idealstaat des Altertums als Maßstab benutzend, dem Zentralherrscher, den Lehensfürsten und den Würdenträgern zeigen, wie oft und wie schwer sie gegen deren Gesetze verstoßen hätten, und es sollte unerbittlich ihre offenen und geheimen Sünden brandmarken, wie es anderseits die verborgenen oder im Urteil der Welt zweifelhaft gebliebenen guten Taten an das Licht ziehen und loben sollte. Ob sich Konfuzius in der Tat bei diesem Plane als Weltenrichter, als „König ohne Thron" gefühlt hat wie die Han-Kommentatoren in ihrer Verzücktheit meinen (s. oben S. 3f.), mag dahingestellt bleiben. Zu einem solchen Richteramte gehörte aber jedenfalls nicht bloß eine genaue Kenntnis des Rituals und der Begebenheiten, sondern auch, wie schon angedeutet, ein starker Mut, ein sehr viel stärkerer, als Konfuzius ihn besaß. Kenntnis des Rituals war von jeher seine Besonderheit gewesen, die Kenntnis der Begebenheiten erlangte er teils aus den „geschichtlichen Aufzeichnungen", d. h. aus den amtlichen Chroniken, vor allem seines Heimatstaates, teils durch Erkundigungen nach mündlich überkommenen Nachrichten, teils besaß er sie durch sein eigenes Erleben[1], den Mut aber ersetzte er durch einen Schild, den er vor sich hielt

[1] Kung-yang zu *Yin kung* 1. Jahr und *Ai kung* 14. Jahr teilt den Stoff des *T. t.* in drei Teile: „Selbsterlebtes (所見), unmittelbar (von Zeugen der Vergangenheit) Gehörtes (所聞) und durch Überlieferung Gehörtes (所傳聞)", und im *Tsch'un-ts'iu fan lu* Abschn. 1 fol. 3 v⁰ heißt es ausführlicher: „Das Tsch'un-ts'iu teilt sich in 12 (Fürsten-) Generationen, die wieder 3 Abschnitte bilden, nämlich: den Abschnitt des eigenen Erlebens (d. h. von Seiten des Verfassers), den Abschnitt der unmittelbaren Kunde und den Abschnitt der überlieferten Kunde (vergl. Ho Hiu zu Kung-yang, *Yin kung* 1. Jahr — Kap. 1 fol. 6 v⁰, Schanghai-Ausgabe der *Schi san king tschu schu* von 1887: die Ereig-

und der ihn vor dem Zorne der Fürsten und Großen schützen sollte[1]. Zugrunde gelegt, gewissermaßen als Tatbestand benutzt wurden bei diesem großen poli-

---

nisse, die Konfuzius selbst und mit seinem Vater erlebte; die sich zur Zeit seines Vaters zutrugen [und die ihm von diesem erzählt wurden]; die sich zur Zeit seiner Großeltern usw. zugetragen hatten). Der Abschnitt des eigenen Erlebens umfaßt 3 Generationen, der der unmittelbaren Kunde 4 Generationen, und der der überlieferten Kunde 5 Generationen; d. h. (die Zeiten der Fürsten) Ai, Ting und Tschao (468 bis 541 v. Chr.) bilden den Abschnitt des eigenen Erlebens des Weisen (Konfuzius wurde i. J. 551 v. Chr. geboren und starb 479), (die Zeit der Fürsten) Siang, Tsch'êng, Süan und Wên (542 bis 626 v. Chr.) den Abschnitt der unmittelbaren Kunde des Weisen und (die Zeit der Fürsten) Hi, Min, Tschuang, Huan und Yin (627—722 v. Chr.) den Abschnitt der überlieferten Kunde des Weisen. Der Abschnitt des eigenen Erlebens zählt 61 Jahre, der der unmittelbaren Kunde 85 Jahre, und der der überlieferten Kunde 96 Jahre. In dem Abschnitte des eigenen Erlebens ist die Ausdrucksweise verschleiernd, im Abschnitte der unmittelbaren Kunde zeigt sich der Kummer über das Unglück, und im Abschnitte der überlieferten Kunde erscheint das Mitleid verringert, alles den Empfindungen entsprechend".

春秋分十二世以爲三等、有見有聞有傳聞、有見三世有聞四世有傳聞五世、故哀定昭君子之所見也、襄成宣文君子之所聞也、僖閔莊桓隱君子之所傳聞也、所見六十一年、所聞八十五年、所傳聞九十六年、於所見微其辭、於所聞痛其禍、於所傳聞殺其恩、與情俱也.

Im allgemeinen dürfte die amtliche Chronik von Lu den Text geliefert haben, der dann den gewollten Zwecken gemäß zurechtgeschnitten wurde. Das geht schon aus den beiden Berichten Ssĕ-ma Ts'ien's deutlich hervor, wie denn auch die Ausdrücke für den Begriff des Verfassens entsprechend gewählt sind. Neben *tso* 作 „machen" im zweiten Berichte finden wir *ts'ĕ* 次 „aufreihen" im ersten, häufig aber auch *siu* 修 „zurechtmachen", z. B. bei Kung-yang zu *Tschuang kung* 7. Jahr, einer Stelle, die auch sonst lehrreich ist für das Verhältnis von Konfuzius zu seiner „Quelle". Das *T. t.* sagt hier: „Um Mitternacht fielen die Sterne wie Regen", und Kung-yang erklärt dazu: „Das nicht zurechtgemachte T. t. 不修春秋 sagt: Es regnete Sterne; bevor sie bis zu einem Fuß weit von der Erde gekommen waren, kehrten sie wieder zurück. Als der Weise es zurechtmachte *(siu)*, sagte er: Die Sterne fielen wie Regen" (vgl. Legges Anmerkung zu der Stelle). Dazu bemerkt Ho Hiu: „Das nicht zurechtgemachte T. t. heißen die schriftlichen Aufzeichnungen *(schi ki)*." Wang Tsch'ung sagt sogar einmal *(Lun hêng* Kap. 12, fol. 10 v° der Wu-tsch'ang-Ausgabe von 1875): „Konfuzius schrieb das *schi ki* ab, um das T. t. zu machen" und fügt hinzu: „War Tsch'un-ts'iu der ursprüngliche Name des *schi ki*? (Konfuzius) bearbeitete es so, daß es zu einem kanonischen Lehrbuche wurde, und formte es so zum T. t." 孔子錄史記以作春秋、史記本名春秋乎、制作以爲經乃歸春秋也.

[1] Im *T. t. fan lu* Abschn. 1 fol. 4 r°f. heißt es darüber: „Was die gerechte Beurteilung

tischen Gericht die Geschichte von Lu und ihre Berührungen mit den Vorgängen in den anderen Staaten, und zwar vom 1. Jahre des Herzogs Yin, 722 v. Chr., ab, d. h. von jener Zeit an, wo das „östliche Tschou" sich in seiner ganzen Machtlosigkeit zu zeigen begann, nachdem der Kaiser P'ing im Jahre 770 vor dem Andrängen der Hunnen die Reichshauptstadt ostwärts nach Ho-nan verlegt hatte. Daß dieses Preisgeben der altheiligen Gebiete am Weï-Fluß, wo einst Wên wang, Wu wang und Tschou kung die Kaisermacht geschaffen hatten, für Konfuzius einen unverantwortlichen Riß in der Überlieferung bedeutete, dürfen wir als selbstverständlich annehmen. Vielleicht haben wir in der Angabe, daß „er den Blick nach Westen zum Hause der Tschou wandte", als er „die alten Überlieferungen darlegte", eine Hindeutung hierauf zu sehen, ebenso wie in jener Stelle des *Lun yü*, wo er von dem „Schaffen eines (wirklichen) östlichen Tschou" spricht (vgl. unten Teil II, Abschn. 4). Dazu kam, daß der Beginn der Regierung des Herzogs Yin mit der letzten Zeit der Regierung des Kaisers P'ing (er starb 720) zusammenfiel. Immerhin, eine sichere Erklärung dafür, daß gerade dieses Jahr als Ausgangspunkt genommen wurde, haben wir hierin auch noch nicht, da die Verlegung der Hauptstadt bereits ein halbes Jahrhundert früher unter dem vorletzten Vorgänger des Herzogs erfolgt war[1]. Beendet

---

anlangt, so schmäht (Konfuzius) die an der Spitze Befindlichen nicht, und er folgt der Klugheit, indem er seine Person nicht in Gefahr bringt. Das (zeitlich) Fernstehende verschleiert er deshalb bei seinem Gerechtigkeitsstandpunkt, das (zeitlich) Nahestehende fürchtet er bei seinem Klugheitsstandpunkt. Furcht und gerechtes Urteil sind vereinigt, und je näher die Zeit liegt, um so vorsichtiger ist er in seinen Reden." 義不訕上、智不危身、故遠者以義諱、近者以智畏、畏與義兼、則世逾近而言逾謹矣.

[1] Auch die Chinesen haben die Frage natürlich oft erörtert, ohne indessen zu einer einheitlichen Erklärung zu kommen. Kung-yang zu *Ai kung* 14. Jahr lehrt: „Warum beginnt das *T. t.* bei dem Herzog Yin? Weil bis dahin die von den Ahnen erhaltene Kunde reichte" (d. h. bis dahin hatte Konfuzius durch Erkundigungen bei den älteren Generationen die diesen überkommenen Nachrichten feststellen können). Ho Hiu will die Zahl Zwölf der behandelten Herzöge mit der astronomischen Zahl Zwölf in Verbindung setzen. Ku-liang meint in seiner Einleitung: „In der Zeit schließt (das *T. t.*) sich bei dem Herzog Yin an, daher verlegt es den Anfang nach dort," und Yang Schi-hün 楊士勛 (1. Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr.), der Kommentator Ku-liang's, erklärt zu diesem Satze: „Das 49. Jahr des Kaisers P'ing war das 1. Jahr des Herzogs Yin, daher heißt es, es schließt sich hier an. Der Herzog Yin schließt sich seinerseits an den Herzog Hui (seinen Vorgänger), aber (das *T. t.*) verlegt den Anfang trotzdem nicht in die Zeit des Herzogs Hui, weil zu Anfang sich der Kaiser P'ing noch auf Tsin und Tschêng stützen konnte, in den letzten Jahren er aber immer machtloser wurde. (Die Zeit des) Herzogs Hui war noch nicht der Beginn dieser Schwäche, daher verlegt es den Anfang nicht in seine Zeit. Der Herzog Yin schließt

wurde die Arbeit mit dem drittletzten Lebensjahre des Weisen, 481 v. Chr., wo ein „Einhorn" gefangen wurde, ein so bedeutungschweres Ereignis, daß Konfuzius, der Überlieferung zufolge, den Griffel niederlegte[1].

Worin bestand nun aber der Schild, mit dem der „Weltrichter" seine unbestechliche Urteilsprechung deckte? „Er schränkte die sprachliche Darstellungsform, d. h. der schriftlichen Überlieferung, ein, gab aber viele Anweisungen", heißt es in dem zweiten Bericht, und ausführlicher im ersten: „Seine siebzig Schüler erhielten mündlich die Anweisungen darüber, welche Ausdrücke des Textes brandmarken, tadeln, loben, verhüllen, beseitigen, mildern sollen, denn den geschriebenen Worten kann man dies nicht ansehen"[2]. Mit anderen Worten: Konfuzius gab seinen neuen „Annalen" eine gänzlich unangreifbare Form, die lediglich Tatsachen meldete, und zwar nicht alle, sondern nur manche, die oft schwieg, wo sie hätte reden können, anderseits wieder Begebenheiten angab, die gar nicht stattgefunden hatten, in allen Fällen aber nur die Begebenheiten an sich gab, ohne ihre Entwicklung, und vor allem: ohne eine Spur der Kritik. Dafür waren aber die gemeldeten Begebenheiten nach ganz bestimmten Gesichtspunkten ausgesucht, die Tatsache ihrer Meldung hatte ebenso ihre Bedeutung wie die ihrer Verschweigung oder die ihrer ganzen

---

sich auch an den Kaiser P'ing, und darum verlegt es den Anfang nach hier." Ähnlich äußert sich Tan Tschu (s. oben S. 13) nach *T'ang schu* Kap. 200 fol. 19 v°: „Wenn auch die Grausamkeiten des Kaisers You (Vorgänger von P'ing) die Feinheit der Kultur vernichteten, so erreichte doch der sittliche Zustand nicht die Flucht des Kaisers P'ing nach Osten. Die Gewohnheiten der Leute waren noch immer sehr zivilisiert, und wenn jemand das Schlechte liebte, so konnte dies nach den Gesetzen der Tschou richtig gestellt werden. Darum wurde der Herzog Yin aus der letzten Zeit des Kaisers P'ing als Anfang genommen, damit das Zarte gerettet, und das Gute ermuntert würde. So wurde dem Verderben der Tschou Einhalt getan und der Verlust der Riten verhindert." Das ist jedenfalls die einleuchtendste Erklärung. Legges Annahme (*Prolegomena* S. 29), daß die staatlichen Annalen aus der Zeit vor dem Herzog Yin verlorengegangen oder „in such a miserable state of dilapidation and disarrangement" gewesen seien, daß „nothing could be made of them", ist, obwohl er sie für „die einzig vernünftige" erklärt, ganz willkürlich und durch nichts begründet.

[1] Vgl. über die verschiedenen Überlieferungen Legges Anmerkungen zu *Ai kung* 14. Jahr.

[2] Chavannes wie Grube haben diesen wichtigen Satz mißverstanden. Beide haben gemeint, es handele sich um Texte (Chavannes) oder um Ausdrücke (Grube), die „zu tadeln, zu loben oder auszumerzen waren" — „qu'il fallait blâmer, critiquer, louer, passer sous silence, transporter d'une place à une autre et retrancher" —, tatsächlich sind die Zeitwörter nicht als Passiva, sondern als Aktiva aufzufassen, es handelt sich nicht um Texte, die so behandelt werden sollen, sondern um den neuen, von Konfuzius festgestellten Text und um den lobenden, tadelnden usw. Sinn, den die einzelnen Ausdrücke darin haben sollen, ohne daß man ihnen dies ansehen kann.

oder halben Erfindung. Die gewählten Ausdrücke bildeten eine feste Terminologie, und jeder von ihnen verfolgte eine Absicht. Das Ganze ergab eine Zusammenstellung der wichtigen Regierungshandlungen der Fürsten und sonstiger Begebenheiten innerhalb des begrenzten Zeitraumes und die Beurteilung des sittlichen Wertes jeder einzelnen mit Hilfe der angegebenen Mittel. Das *T. t.* bestand also aus zwei Teilen: den kurzen schriftlichen Formeln und der daran geknüpften mündlichen Geheimlehre. Diese Geheimlehre wurde den Schülern von Konfuzius mitgeteilt, für die Welt blieben nur die Formeln sichtbar, sie waren der Schild, der den „Richter" deckte. Beispiele für das System werden nachher noch anzuführen sein, nur soviel sei hier gesagt, daß es keineswegs so schwer erforschlich war und auch nicht so geheimgehalten wurde, daß es nach Konfuzius' bald erfolgtem Tode nicht hätte weiteren Kreisen bekannt werden können. Die „siebzig Schüler" haben offenbar das Geheimnis nicht mit besonderer Ängstlichkeit gehütet und sollten es auch vermutlich nach dem Willen ihres Meisters gar nicht, sobald dessen Person allen Fährlichkeiten entrückt war; wollte er sich doch ausgesprochenermaßen damit ohne Unbequemlichkeiten ein Denkmal für die Zukunft setzen! Die große und ungeteilte Bewunderung, die das Werk gerade in den ersten Jahrhunderten nach dem Tode seines Urhebers gefunden hat, und von der uns unzweideutige Spuren in den Resten der Literatur jener Zeit erhalten sind (s. unten S. 49), bezeugt zur Genüge, daß Konfuzius seinen Zweck erreicht hatte. Das Wort: „Wer mich versteht, wird mich nach dem *T. t.* verstehen, und wer mich verdammt, wird mich nach dem *T. t.* verdammen" hat für die alte Zeit sicherlich seine Berechtigung gehabt. Auch das andere, meist völlig mißverstandene und erst im Zusammenhange von Ssĕ-ma Ts'ien's zweitem Bericht verständlich werdende Wort von der „Angst aufrührerischer Minister und verbrecherischer Söhne" entbehrt, richtig aufgefaßt, nicht der Wahrheit; es ist natürlich auf die Zukunft zu beziehen und will sagen, daß, wenn die aus dem *T. t.* sich ergebenden sittlichen Gesetze unerbittlich angewandt werden, aufrührerische Minister und verbrecherische Söhne, soweit sie überhaupt noch möglich sind, unzweifelhaft ihre verdiente Strafe finden werden. Nach dem, was oben gesagt war (s. S. 41f.), brauchen wir auch nicht zu bezweifeln, daß Fürsten und Würdenträger diese neu erwachte, und zwar viel schärfere Kritik mit sehr geteilten Empfindungen begrüßt haben werden. Konfuzius' großer Irrtum bestand nur darin, daß er seine Sittengesetze, die zum Teil höchst wunderlicher Art waren, für ewig und unwandelbar, den Wert seines *T. t.* deshalb für alle Zeit gesichert hielt. Aber kann das wundernehmen bei einem Manne, der jeglichen geschichtlichen Sinnes so völlig bar war wie dieser engbrüstige Sittenprediger?

Somit sind wir nunmehr zu der ebenso natürlichen wie überzeugenden Lösung des *T.-t.*-Problems gelangt, der zweite der obenerwähnten beiden Wege (s. S. 5) hat uns sehr rasch zum Ziele geführt: das *T. t.* besteht aus zwei Teilen: den kurzen, die Lehre tragenden Formeln, die von Konfuzius

schriftlich aufgezeichnet sind, und der mündlich von ihm überlieferten Erklärung, der eigentlichen Lehre, für die jene Formeln zugleich Beispiele darstellen. Dieses System, vom Standpunkte seiner Zeit aus gesehen, mußte sowohl durch die Anschaulichkeit seiner Form wie durch seine scharfe Herausarbeitung des ethisch-politischen Maßstabes vom klassischen Altertum die Bewunderung der Nachwelt finden; erschien es doch wie ein Leuchtturm in dem brandenden Meere der schlimmen Zeit, in der alle Formen und alle Begriffe der Ahnen sich aufzulösen und zu versinken drohten. Dabei kann es nicht überraschen, daß diese Bewunderung um so einheitlicher und um so ehrlicher erscheint, je geringer die Entfernung des Zeitraumes von der Entstehung des *T. t.* ist. Mêng tsĕ's und Tschuang tsĕ's Urteile sind bereits erwähnt (s. S. 3f. u. 13ff.), ein dritter Philosoph des 3. Jahrhunderts v. Chr., Sün tsĕ, reiht das Werk schon als vollberechtigtes Glied in den Kreis der „kanonischen" Schriften ein. „Das *Li (ki)* ist das Buch der Ehrfurcht", sagt er, „das *Yo (ki)* lehrt Gleichmäßigkeit und Harmonie, dem *Schi (king)* und *Schu (king)* ist das Umfassende eigen, dem *Tsch'un-ts'iu* die Feinheit"[1]. Und an einer anderen Stelle: „Das *Li* und das *Yo* schreiben vor, aber erörtern nicht, das *Schi* und das *Schu* legen dar, aber entscheiden nicht, das *Tsch'un-ts'iu* ist knapp, aber übereilt nichts"[2]. Diese drei Männer sind Vertreter ganz verschiedener Gedankenrichtungen, und zwei von ihnen stehen in einem scharfen Gegensatze zu gewissen konfuzianischen Grundlehren, aber in der hohen Bewertung des *T. t.* sind sie einig. Diese Bewertung aber war natürlich nur möglich, wenn ihnen das ganze *T. t.*, die Formeln und ihre Bedeutung, bekannt war. Auch während der älteren Han-Zeit bleibt diese Einhelligkeit der Auffassung bestehen, und keine Zweifel, keine Bedenken trüben die Überzeugung von dem Wesen und dem tiefen Zweck des *T. t.* als etwas ganz Selbstverständlichem. Nur zwei Männer jener Zeit seien hier genannt, die beide durchaus nicht auf die Schulmeinungen der Konfuzianer eingeschworen waren und dennoch dem *T. t.* eine überragende, über jeden Angriff erhabene Stellung zubilligen. Der eine ist Ssĕ-ma Ts'ien selbst, der von Pan Piao 班彪, dem Nachfolger an seinem Werke im 1. Jahrhundert n. Chr.[3], der Mißachtung der kanonischen Schriften und einer Hinneigung zum Taoismus angeklagt wird[4]; der andere ist Wang Tsch'ung 王充 (1. Jahrhundert n. Chr.), vielleicht der schärfste, vorurteilsfreieste und unerbittlichste Kritiker, den das ältere China hervorgebracht hat. Ssĕ-ma Ts'ien hat sich über das *T. t.* in einer Unter-

[1] 勸學篇 fol. 2 v⁰ (Wu-tsch'ang-Ausgabe von 1875): 禮之敬文也、樂之中和也、詩書之博也、春秋之微也.

[2] Ebenda: 禮樂法而不說、詩書故而不切、春秋約而不速.

[3] Siehe Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1601.

[4] Sein Urteil findet sich im 40. Kapitel der Annalen der Späteren Han und ist übersetzt von Chavannes in Appendix II der Einleitung zu den *Mémoires historiques.*

redung ausgesprochen, die er mit einem gewissen Hu Sui 壺遂, seinem astronomischen Mitarbeiter, hatte, und über die er im 130. Kapitel seines Werkes berichtet. Hu Sui fragt nach der Veranlassung und dem Zweck des *T. t.*, „bei dessen Abfassung Konfuzius bloße Formeln überliefert habe, um damit über Sittengesetze und Gerechtigkeit zu entscheiden" (作春秋垂空文以斷禮義). Ssĕ-ma Ts'ien antwortet in längeren Ausführungen, die kennzeichnend sind für seine Wertschätzung der konfuzianischen Leistung. Er schildert den Verfall im Tschou-Staate und sagt dann: „Konfuzius wußte, daß Reden hier nutzlos, ein Zurückführen auf den rechten Weg aber unmöglich sein würde. Er bekundete deshalb, was an den Vorgängen von 242 Jahren zu billigen, was zu verurteilen war, und gab so den Maßstab des Rechten für das Weltreich." Ähnlich wie Sün tsĕ stellt er das so entstandene *T. t.* in eine Reihe mit dem *Yi king*, dem *Li king*, dem *Schu*, dem *Schi* und dem *Yo*, nennt Wesen und Zweck jedes dieser kanonischen Bücher und sagt dabei vom *T. t.*: „Es erklärt das Rechte und das Falsche und ist deshalb wichtig für die Regierung der Menschheit." „Das Auseinanderstreben der Dinge in der Welt findet wieder seinen gemeinsamen Mittelpunkt im *T. t.*" Und: „Wer das Reich regiert, der muß das *T. t.* kennen, denn sonst entsteht zunächst die Verleumdung, ohne daß er sie bemerkt, und danach das Verbrechen, ohne daß er davon Kenntnis hat. Wer als Minister wirkt, der muß das *T. t.* kennen, denn bei der Wahrung der Ordnung begreift er sonst deren rechte Notwendigkeit nicht, beim Eintreten wandelnder Entwicklung versteht er deren Gewichtigkeit nicht. Wer als Fürst oder als Vater wirkt und die Rechtsentscheidungen des *T. t.* nicht erfaßt hat, der wird unzweifelhaft einen über alles verhaßten Namen erlangen; wer als Minister oder als Sohn wirkt und die Rechtsentscheidungen des *T. t.* nicht erfaßt hat, der wird unzweifelhaft der Strafe für Empörung und Fürsten- oder Vatermord verfallen und den Namen eines todeswürdigen Verbrechers erlangen"[1]. Wang Tsch'ung, der oft mit den Konfuzianern scharf ins Gericht geht und mit seiner Kritik auch vor Konfuzius selbst nicht haltmacht, ist zwar schon von dem in der späteren Han-Zeit aufkommenden Streite über das *T. t.* beeinflußt, aber hinsichtlich der tieferen Deutung gibt es auch für ihn noch keinen Zweifel.

---

[1] *Schi ki* Kap. 130, fol. 9 r°f.: 孔子知言之不用、道之不行也、是非二百四十二年之中以爲天下儀表.
春秋辯是非故長於治人.
萬物之散聚皆在春秋.
故有國者不可以不知春秋、前有讒而弗見、後有賊而不知、爲人臣者不可以不知春秋、守經事而不知其宜、遭變事而不知其權、爲人君父而不通於春秋之義者、必蒙首惡之名、爲人臣子而不通於春秋之義者、必陷簒弑之誅死罪之名.

„Konfuzius," so sagt er, „ohne ein Herrscher zu sein, verfaßte das *T. t.*, um seine Gedanken zu verkünden. Das *T. t.* besteht zwar nur aus leeren Formeln, aber seine Lehren sind so, daß man daran die Fähigkeiten des Konfuzius erkennen kann, ein Herrscher sein zu können. Konfuzius war ein Heiliger"[1]. Und: „Als Konfuzius das *T. t.* verfaßte, rühmte er das Gute auch in seiner feinsten Form und rügte das Schlechte auch in seiner zartesten Gestalt. Aber wenn er das Gute rühmte, übertrieb er seine Schönheit nicht, und wenn er das Schlechte rügte, vergrößerte er sein Unrecht nicht"[2] — ein Gedanke, der im *Lun hêng* wiederholt ausgesprochen wird[3].

Aber je mehr sich der Abstand der lebenden Geschlechter von dem Schauplatze des *T. t.* vergrößert, je fremder die Ereignisse und Zustände im Tschou-Staate den Nachkommen werden, und je schwerer deshalb der Geist jener fernen Zeit und seine Wirkung auf das Empfinden des Konfuzius zu erfassen ist, um so mehr schießen die Zweifel und Meinungsverschiedenheiten über Wesen und Aufgabe des *T. t.* empor. Wir haben oben gesehen, wie man zur T'ang-Zeit sich abmüht, von dem Zwange der Kommentare freizukommen und den ursprünglichen Sinn im Texte selbst zu finden, bis man dann im 11. Jahrhundert an seinem Werte überhaupt irre wird und es zeitweilig aus dem Kanon streicht, während später Andere, wie Ma Tuan-lin und auch neuere Gelehrte, es für eine Fälschung erklären[4]. Zwar an lauter Verehrung vor dem Werke des Konfuzius läßt es das Literatentum aller Zeiten pflichtmäßig niemals fehlen, aber diese Verehrung macht meistens weit mehr den Eindruck des Angelernten, Konventionellen als den der ehrlichen Überzeugung. Selbst Tschu Hi weiß seine Verlegenheit nur schlecht durch allgemeine Redewendungen zu verbergen, und zahllose seiner Schüler preisen das *T. t.*, weil es üblich ist, es zu preisen, nicht aber weil sie von seiner Weisheit ergriffen sind. Das Werk, das nach der Meinung seines Verfassers vor allem der Träger seines Ruhmes sein sollte, war zur Mumie geworden, weil die Gesetze, die es predigte, keine Ewigkeitswerte darstellten, wie der Weise geglaubt hatte, sondern Anschauungen einer schon für ihn vergangenen Zeit, Sittlichkeitsbegriffe, die in den Entwicklungen seiner eigenen Tage schon keine Geltung mehr erlangen konnten, den Geschlechtern späterer Jahrhunderte aber kaum noch verständlich waren. Dazu kam, daß auch die tragenden Formeln im Laufe der Zeit ihre Brauchbarkeit verloren, weil der geschichtliche Zusammenhang nicht mehr gegenwärtig war, weil man

---

[1] *Lun hêng* Kap. 27, fol. 9 v°: 孔子不王作春秋以明意、案春秋虛文、業以知孔子能王之德、孔子聖人也.

[2] Ebenda Kap. 18, fol. 11 r°: 孔子作春秋采毫毛之善、貶纖介之惡、采善不踰其美、貶惡不溢其過.

[3] Vgl. Forke, *Lun-hêng* I, 83, 400. 468. II, 254.

[4] Siehe oben Abschnitt 3.

die Tatsachen nicht mehr vor Augen hatte, an die sie anknüpften, weil die Personen und Handlungen, die von ihnen gerichtet werden sollten, im Gedächtnis der Lebenden längst verblaßt oder ausgelöscht waren.

Unter solchen Umständen kann es nicht wundernehmen, wenn der Abendländer, dem die geschichtlichen Vorgänge und die sittlichen Anschauungen im Tschou-Staate noch weit fremder waren als den Chinesen der späteren Zeit, dem *T. t.* als einem Rätsel gegenüberstand, solange er sich nicht mit der Geschichte seiner Entstehung vertraut gemacht hatte. Er konnte sich zunächst nur an den Text, d. h. an die Formeln halten, während ihm die mündlich überlieferte Erklärung verborgen blieb. Infolgedessen hielt er die Formeln für das ganze Werk, obwohl sie doch nur den einen Teil davon darstellten, und nahm als Zweck des Konfuzius die Aufzeichnung der Geschichte seines Heimatstaates an. Als Geschichtswerk angesehen, mußte das *T. t.* natürlich, zumal wenn man einen europäischen Maßstab anlegte, als ein klägliches Machwerk erscheinen, und wir haben gesehen, auf welche wunderlichen Gedanken die europäischen Sinologen verfallen sind, um die hohe Meinung der Chinesen von diesem „Geschichtswerke" zu erklären. Wir wissen jetzt, daß Konfuzius niemals die Absicht hatte, ein Geschichtswerk zu schreiben, sondern ein Lehrbuch der Staatsethik zu schaffen, das er äußerlich in die Form einer Chronik von Tatsachen kleidete, und dessen wesentlichen Inhalt er mündlich überlieferte. Es ist interessant, zu beobachten, wie auch die Chinesen der späteren Zeit gegen die aufkommende falsche Auffassung haben ankämpfen müssen. In einem wenig bekannten Werke der Sung-Zeit, dem *Tsch'un-ts'iu kie* 春秋解 von Sü Tê-ts'ao 徐德操[1], findet sich ein Vorwort des durch seine Kämpfe gegen die Kin-Tartaren berühmt gewordenen Staatsmannes Ye Schi 葉適 (1150—1223, s. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2459), in dem dem *T. t.* ein Doppelcharakter zugeschrieben wird. „In der Lehre von den geschichtlichen Dokumenten", so meint er, „ist nur das *T. t.* schwierig einzuordnen. Ein Geschichtswerk behandelt Tatsachen. Nun ist das *T. t.* zwar dem Namen nach ein kanonisches Lehrbuch, der Sache nach aber ein Geschichtswerk. Betrachtet man es lediglich als ein kanonisches Lehrbuch, so erscheint sein Gedankengang hohl und ohne Beweise; betrachtet man es lediglich als ein Geschichtswerk, so erscheinen die Tatsachen als eingeengt und ohne Zusammenhang, das ist die Schwierigkeit"[2]. Klarer spricht sich ein anderer Gelehrter vom Ende des 13. Jahrhunderts, Kia Hüan-wêng 家鉉翁, im Vorworte zu seinem *Tsch'un-ts'iu siang schuo* 春秋詳說[3]

[1] Das Werk wird auch im Kais. Kataloge nicht erwähnt.

[2] *T. s. t. t.* Kap. 170, fol. 2 r°: 牋傳之學惟春秋爲難工經理也、史事也、春秋名經而實史也、專於經則理虛而無證、專於史則事礙而不通、所以難也.

[3] So lautet der Titel des aus 30 Kapiteln bestehenden Werkes im Kais. Katalog Kap. 27, fol. 34 v°ff., doch scheint es nach einer Bemerkung in Kia's gesammelten Schriften ursprünglich *T. t. tsi tschuan* 集傳 geheißen zu haben. Es wurde im Jahre 1284 vollendet.

aus: „Das *T. t.* ist kein Geschichtswerk. Die da behaupten, es sei ein Geschichtswerk, sind nur spätere Gelehrte, die keine tiefere Einsicht besitzen und das *T. t.* nicht verstehen. Als Konfuzius einst im Anschluß an die Geschichte von Lu das *T. t.* zurechtmachte, da übermittelte er die Gesetze für die Herrscher, um sie den späteren Geschlechtern kundzutun. Die Geschichte von Lu war ein Geschichtswerk, aber das *T. t.* ist das Gesetz der Herrscher, wie kann da von einem Geschichtswerke die Rede sein? Verständnislose Gelehrte legen unter Verdrehung der Wissenschaft den Maßstab eines Geschichtswerkes an das *T. t.* und erklären: das eine sei darin verzeichnet, das andere nicht; das eine sei ausführlich verzeichnet, das andere nur allgemein; unbedeutende Ereignisse seien darin verzeichnet, bedeutende aber ausgelassen. Mit solchen Reden ziehen sie den Wert des *T. t.* in Zweifel. Wahrlich diese Leute haben vor nichts mehr Scheu! Auf diese Weise hat auch der *Tuan-lan-tsch'ao-pao* (d. h. Wang An-schi, s. oben S. 18) die Welt über das *T. t.* getäuscht; späteren Geschlechtern erscheint keine Strafe zu hart für seine Schuld. Solche Leute haben kein Verständnis für die Absicht, die der Heilige beim Verfassen seines kanonischen Lehrbuches hatte. Fälschlicherweise glauben sie, das *T. t.* sei ein Buch, in dem die Ereignisse einer bestimmten Zeitperiode aufgezeichnet werden sollten. Oder sie sagen auch wohl, das *T. t.* sei ebenso wie das *Schêng* von Tsin oder das *T'ao-wu* von Tsch'u (s. oben S. 43) oder wie die sonstigen Chroniken ein gewöhnliches Geschichtswerk. Wenn man nun fragt: woher weißt du denn, daß es kein Geschichtswerk ist, sondern die Verkündigung der Wahrheit gibt? dann ist zu erwidern: ein Geschichtswerk verzeichnet sämtliche Ereignisse seiner Zeitperiode, das *T. t.* aber sieht seine Aufgabe in der Übermittlung des Gesetzes, nicht aber in der Aufzeichnung von Ereignissen"[1].

Nach diesen Darlegungen muß es, wie schon früher ausgesprochen war (s. oben S. 10ff.), geradezu unfaßlich erscheinen, daß ein Mann wie Legge, der sich um die Entstehungsgeschichte, das Wesen und die chinesische Kritik des *T. t.*

---

[1] *T. s. t. t.* Kap. 169, fol. 10 v°f.: 春秋非史也、謂春秋爲史者、後儒淺見不明乎春秋者也、昔夫子因魯史修春秋垂王法以示後世、魯史史也、春秋則一王法也、而豈史之謂哉、陋儒曲學以史而觀春秋、謂其間或書或不書或書之詳或書之略或小事得書或大事缺書、遂以此疑春秋、其尤無忌憚者、至目春秋爲斷爛朝報以此誤天下、後世有不可勝誅之罪、由其不明聖人作經之意、妄以春秋爲一時記事之書也、或曰春秋與晋乘楚檮杌並傳皆史也、子何以知其非史而爲是言乎、曰史者備記當時事者也、春秋主乎垂法不主乎記事. Dazu vergleiche man die oben (S. 17) mitgeteilte Ansicht Tschêng Ts'iao's.

mit allen Mitteln seines umfassenden Wissens bemüht hat, so gänzlich bei seiner Erklärung Schiffbruch leiden konnte. Mit einem durchaus unwissenschaftlichen Eigensinn verharrte er darauf, daß das *T. t.* ein bloßes Geschichtswerk sei, daß „ein Geschichtschreiber eine wahrheitsgetreue Darstellung der Tatsachen geben müsse", und daß Konfuzius gegen dieses Gesetz verstoßen habe, indem er nicht davor zurückgeschreckt sei, „Tatsachen zu übergehen, zu verschleiern und zu entstellen". Also eine vollkommene Verständnislosigkeit gegenüber dem Zwecke, den Konfuzius verfolgte! Diese Verständnislosigkeit ging so weit, daß er jede tiefere Auslegung des *T. t.*, wie sie doch, abgesehen von allen sonstigen Nachrichten, die wir darüber haben, schon nach den Aussprüchen des Mêng tsĕ mit Notwendigkeit angenommen werden muß, grundsätzlich abwies, weil „solche Methode uns zu hundert Absurditäten führe" *(Proleg.* S. 5)[1]. Er übersah dabei, daß diese „Absurditäten" zum Teil nur dem Europäer als solche erscheinen, zum Teil aber erst durch die Afterweisheit späterer Scholastiker herbeigetragen sind. Wir haben eben die Lehren des *T. t.*, wenn wir sie begreifen wollen, nicht mit den Augen des christlichen Abendländers zu betrachten, sondern mit denen des Chinesen, und zwar, wie die Mißverständnisse im späteren China zeigen, des Chinesen des Altertums. Wir finden z. B. bei der unter *Siang kung* 30. Jahr verzeichneten Tatsache, daß „Schu Kung (von Lu) nach Sung ging zur Bestattung der Fürstin Kung Ki von Sung", die Erklärung, daß, um diese Fürstin zu ehren, hier die Bestattung ausdrücklich verzeichnet wird, was sonst in solchem Falle nicht geschieht, und die Fürstin außerdem ungewöhnlicherweise den posthumen Namen (Kung) ihres Gemahls erhält. Diese Ehrung hat ihren Grund in der Art, wie die Fürstin zu Tode kam. Im Palaste von Sung war nachts Feuer ausgebrochen, die etwa sechzigjährige Fürstin aber wollte ohne Erlaubnis der Zeremoniendame den Palast nicht verlassen, da dies während der Nacht unschicklich sei, und kam deshalb in den Flammen um. Wir sehen in diesem Verhalten und in seiner Ehrung lediglich eine zum Fanatismus gesteigerte Pedanterie, der Chinese denkt aber eben anders darüber. Legge ereifert sich über die Art, wie Konfuzius mit den geschichtlichen Tatsachen umgeht, und kommt dabei natürlich zu ganz schiefen Urteilen, weil er die Absicht dabei nicht versteht. *Süan kung* 2. Jahr wird z. B. verzeichnet: „Tschao Tun von Tsin ermordete seinen Fürsten Yi-kao". Tatsächlich war dieser Fürst ein ausschweifender und heimtückischer Tyrann. Er hatte seinem vortrefflichen Minister Tschao Tun wiederholt nach dem Leben getrachtet; dieser entfloh

[1] Und dabei kommt Legge selbst zuweilen schlechterdings nicht aus, ohne der Ausdrucksweise des Textes eine tiefere Bedeutung zu geben. Man vergleiche z. B. seine Bemerkungen *Chin. Cl.* V, 694 zu dem Ausdruck Wang Mêng 王猛. Ebenda V, 59 Abschn. 8 fällt auch ihm die Wiederholung des Tages auf, aber er steht ihr ratlos gegenüber. Die Verschweigung des Tages würde eben hier einen Sinn in die Angabe gelegt haben, den sie nicht haben sollte.

schließlich, und sein Halbbruder Tschao Tsch'uan ermordete aus Rache den blutdürstigen Herrscher. Tschao Tun kehrte darauf zurück, übernahm wieder das Amt des ersten Ministers und ließ seinen Bruder unbestraft und unbehelligt. Selbstverständlich war es nicht die Absicht des Konfuzius, was Legge von dem „Geschichtschreiber" annimmt (s. *Proleg.* S. 45), die Welt glauben zu machen, der Mörder des Fürsten von Tsin sei in Wahrheit Tschao Tun gewesen, dazu war der Hergang — er trug sich im Jahre 607 v. Chr. zu — noch nicht weit genug entfernt von der lebenden Generation, überdies war er auch in mehr als einer Chronik aufgezeichnet (auch Ssĕ-ma Ts'ien berichtet ihn der Wahrheit gemäß[1]). Was Konfuzius beabsichtigte, war, seine Verurteilung des Verhaltens Tschao Tun's auszusprechen, der in sein Amt zurückkehrte und den Mörder nicht zur Verantwortung zog, was er trotz aller mildernden Umstände hätte tun müssen; der „Richter" schiebt deshalb die Verantwortung für den Mord unmittelbar Tschao Tun zu. Die Form, die er für seine Verurteilung wählte, entnahm er, wie alle drei Kommentare (Tso, Kung-yang und Ku-liang) gleichmäßig berichten, der amtlichen Chronik von Tsin, in die der Chronist trotz des Widerspruches von Tschao Tun mit der eben erwähnten Begründung eingetragen hatte: „Tschao Tun ermordete seinen Fürsten Yi-kao." Daß die Schuld aber von Konfuzius nicht allzu schwer genommen wird, findet seinen Ausdruck in der unter *Süan kung* 6. Jahr eingetragenen Angabe: „Tschao Tun von Tsin und Sun Mien von Weï fielen in Tsch'ên ein." Es ist nämlich ein Grundsatz im System des *T. t.*, daß ein Verbrecher, der seine Schuld nicht gesühnt hat, im Texte nicht wieder erwähnt werden darf, womit angedeutet werden soll, daß er von Rechts wegen hätte beseitigt werden müssen. Tschao Tun aber erscheint hier, wie Kung-yang hervorhebt, vier Jahre nach der Tat wieder, seine Schuld ist also verziehen. Konfuzius will somit auf seine Weise aussprechen: Tschao Tun's Verhalten war bis zu einem gewissen Grade entschuldbar, aber ganz zu billigen ist es nicht. Alle diese Dinge lagen auch Legge klar vor Augen, wie aus seinen Anmerkungen zu den betreffenden Stellen hervorgeht, trotzdem erhebt er ernste Vorwürfe gegen Konfuzius, daß er die Eintragung der Chronik von Tsin nicht geändert und nicht die Wahrheit festgestellt habe! Man sieht, Legge kommt von dem Gedanken nicht los, daß das *T. t.* ein ganz gewöhnliches Geschichtswerk sei. Es ist ein Glück für ihn, daß Kia Hüan-wêng seine *T.-t.*-Ausgabe nicht gekannt hat; der chinesische Gelehrte würde sonst ebenso unbarmherzig mit ihm ins Gericht gegangen sein wie mit Wang An-schi! Ebenso wie hier lassen sich alle die anderen Fälle von „Übergehung, Verschleierung und Entstellung" erklären, die Legge so entrüstet haben. Nur muß man das gemeinsame System, auf das sie sich sämtlich zurückführen lassen, nicht von vornherein als „unzulässig" abweisen, weil einmal die Technik dieses Systems uns unzulänglich und grotesk anmutet und außerdem die sittlichen Grundbegriffe

[1] *Mém. hist.* IV, 313 ff.

darin uns vielfach als bedenklich erscheinen. Diese Fragen haben mit einer wissenschaftlichen Erklärung des *T. t.* nichts zu tun, so wichtig sie für die Beurteilung des intellektuellen und sittlichen Zustandes der Tschou-Zeit im allgemeinen und der Persönlichkeit des Konfuzius im besonderen auch sein mögen. Ebenso wie der späteren chinesischen Scholastik bei allen ihren haarspaltenden Untersuchungen die wahre Bedeutung des *T. t.* immer fremder wurde, so ist auch der abendländischen Wissenschaft zum Teil hierdurch, zum Teil durch die Verirrung Legges, der sich viel zu sehr von jener Scholastik hat beeinflussen lassen, der Weg zur Erkenntnis des *T. t.* geradezu verbaut worden. Natürlich können wir nicht die Richtigkeit jedes einzelnen Gedankens feststellen, den die spätere Auslegung aus dem *T. t.* herauslesen will, und brauchen es auch nicht; es genügt, wenn wir das Vorhandensein eines mündlich überlieferten Systems der Deutung der Textformeln im *T. t.* kennen, die Grundsätze dieses Systems im allgemeinen verstehen und uns dadurch Kenntnis verschaffen von den ethischen Gesetzen, wie sie Konfuzius im *T. t.* für Fürsten und Minister auf Grund der Lehren des Altertums aufgestellt, sowie von den „Rechtsentscheidungen", die er daraufhin getroffen hat. Damit löst sich das Problem, das der europäischen Sinologie bisher so rätselvoll gegenüberstand: die Wertschätzung, die das *T. t.* sowohl bei Konfuzius selbst wie bei Mêng tsĕ und bei zahllosen Generationen nach ihm in China gefunden hat, wird verständlich; der Faktor, der das scheinbare Mißverhältnis zwischen Form und Bedeutung des Werkes ausgleicht, ist gefunden.

5.

Die „drei Kommentare" *(San tschuan).*

Die Unsicherheit in der Auffassung des *T. t.*, die wir in China beobachten konnten, hat ihren Grund, wie wir sahen, vornehmlich in dem wachsenden zeitlichen Abstande von seiner Entstehung, mit dem naturgemäß der geschichtliche Zusammenhang und das Verständnis für den Zeitgeist verloren gingen. Daneben aber hat noch ein anderer Umstand verwirrend gewirkt und trotz der pflichtmäßigen Ehrfurcht vor dem Werke die Meinungen über seine Bedeutung geteilt, nämlich die Verschiedenartigkeit der überlieferten drei großen Kommentare. Sie ist einer klaren Erkenntnis vom Wesen des *T. t.* in China fast ebenso hinderlich gewesen wie die Verirrung Legges im Abendlande. Auch den Chinesen ist, wie wir sahen (s. S. 17f.), diese Quelle der Zweifel und Irrtümer nicht verborgen geblieben. Von den „drei Kommentaren", den *San tschuan* des Kanons, d. h. dem *Tso tschuan*, dem *Kung-yang tschuan* und dem *Ku-liang tschuan*, hat der zuerst genannte seit Jahrhunderten nicht bloß die beiden anderen, sondern sogar das *T. t.* selbst, wie bereits erwähnt wurde (S. 32), zur Be-

deutungslosigkeit heruntergedrückt. Ein Blick auf die drei Werke macht diese Entwicklung begreiflich. Das *Tso tschuan* ist ein wirkliches geschlossenes Geschichtswerk mit zusammenhängender, oft sogar sehr lebhafter Darstellung der Ereignisse und ihrer Entwicklung. Es scheint sich im allgemeinen an die Eintragungen des *T. t.* unter den einzelnen Jahren anzuschließen und vermittelt durch seinen ausführlichen Bericht in der Tat erst die Kenntnis des geschichtlichen Zusammenhanges, die für das Verständnis der Formeln des *T. t.* unentbehrlich ist und von diesem als vorhanden vorausgesetzt wird. Aber die Fülle seiner Nachrichten geht weit über das Maß des hierfür Nötigen hinaus, seine Schilderungen bringen zahllose Einzelheiten, die für jenes Verständnis unwesentlich sind, und viele Berichte betreffen Ereignisse, die mit den Eintragungen des *T. t.* überhaupt nichts zu tun haben. Dadurch ist das *Tso tschuan* für uns, wie für die Chinesen zu einer Geschichtsquelle ersten Ranges geworden, ja wir können getrost behaupten, daß unsere Kenntnis der späteren Tschou-Zeit zum weitaus größten Teile ausschließlich auf ihm beruht. Ganz andere Werke sind die von Kung-yang und Ku-liang. Beide befassen sich lediglich mit der Erklärung der Formeln, geben bei jeder den Zweck an, den Konfuzius bei der Eintragung verfolgte, und stellen so die „Rechtsentscheidungen" fest, die der Neueingeweihte allein nicht finden könnte. An geschichtlichen Nachrichten wird nur das gegeben, was für das sachliche Verständnis der eingetragenen Tatsache unbedingt nötig ist, und oft selbst das nicht. Und während im *Tso tschuan* der Stil fließend, lebhaft, schildernd ist, sind Kung-yang und Ku-liang fast ebenso abgerissen, nüchtern, wortkarg wie das *T. t.* selbst. Die Form ist bei beiden die von Frage und Antwort: auf ganz kurze Fragen, wie: was bedeutet dies, was jenes? warum ist dies so, jenes so? wird knapp, sachlich, bestimmt die Antwort erteilt. Dabei ist Kung-yang meist noch knapper und schärfer, aber trotzdem erschöpfender als Ku-liang. Es ist selbstverständlich, daß je mehr das *T. t.* als ein bloßes Geschichtswerk aufgefaßt wird, das *Tso tschuan* um so wertvoller, die Erklärung der beiden anderen um so unwichtiger erscheinen muß. Legge kommt denn auch, was bei seinem Standpunkte nicht wundernehmen kann, zu der Überzeugung, daß es nicht der Mühe lohnt, sich mit der Geschichte der beiden näher zu befassen: „There is really nothing in them to entitle them to serious attention" (*Prolegomena* S. 36)! Die europäische Sinologie aber hat sich diesem Urteil stillschweigend gefügt, und ich wüßte von keinem einzigen ihrer Vertreter, der sich mit den beiden Kommentaren einmal beschäftigt hätte, es sei denn, daß er die Meinung seines Vorgängers wiederholt: „sie seien viel unwichtiger als das *Tso tschuan*".[1] Nicht sehr viel anders haben sich die Dinge, wie bereits erwähnt wurde, bei dem orthodoxen Literatentum der späteren Zeit in China entwickelt.

---

[1] Man vergleiche z. B. die Bemerkung Pelliots Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. II, 318.

Und doch sieht man sofort die Unhaltbarkeit dieser Wertschätzung, sobald man sich darüber klar ist, was das *T. t.* wirklich ist und sein will. Dann zwingt auch hier wieder die einfache Logik der Tatsachen, ohne Rücksicht darauf, was uns an geschichtlichen Nachrichten vorliegt, zu der Überzeugung, daß das *Tso tschuan* überhaupt kein Kommentar des *T. t.* ist und sein kann, weil es uns dem Verständnis seines wahren Wesens um keinen Schritt näher bringt, daß als Kommentare vielmehr nur die Werke von Kung-yang und Ku-liang zu gelten haben, weil nur in ihnen das mündlich überlieferte System der Erklärung der Formeln, also die eigentliche Lehre des *T. t.* enthalten ist.[1] Ganz ähnlich wie bei dem Lehrsystem des *T. t.*, das man nach dem Inhalt der Lehren unter Zugrundelegung von Begriffen der abendländischen Sittlichkeit hat beurteilen wollen, hat man auch an die „drei Kommentare" einen falschen Wertmesser gelegt: an sich und als Geschichtswerk betrachtet, ist das *Tso tschuan* gewiß für uns wertvoller als das *T. t.* samt der ganzen dazu gehörigen Literatur, aber für die richtige Erklärung des *T. t.* ist es nahezu unbrauchbar, jedenfalls mit den Kommentaren des Kung-yang und Ku-liang an Bedeutung nicht zu vergleichen. Und wie stellt sich die geschichtliche Überlieferung zu dieser unserer scheinbaren Umwertung der drei Werke? Läßt sie sich vereinigen mit dem Ergebnis, zu dem man auf dem Wege der abstrakten Logik kommt?

Zunächst muß bemerkt werden, daß sich die Entstehungsgeschichte der drei Werke vollkommen im Dunkel verliert, und daß wir auch über die Persönlichkeiten ihrer Verfasser nichts wissen, ja daß man sogar offenbar schon zur Han-

[1] In einer vor kurzem in Leipzig erschienenen Arbeit, *Das Priestertum im alten China* von Bruno Schindler wird auf S. 48ff. auch die *T.-t.*-Frage ausführlich behandelt. Der Verfasser macht sich die oben auf S. 7f. erwähnte Hypothese von Grube zu eigen, nach der Konfuzius als der Verfasser des *Tso tschuan* anzusehen sei, und erklärt (S. 56 Anm. 2), daß „es sich nach seinen Darlegungen erübrige, noch gegen die meisten meiner Thesen (in den Mittlg. d. Sem. f. Or. Spr.) zu polemisieren." Wie tief er in meine Untersuchungen eingedrungen ist, beweisen die folgenden Sätze (a. a. O.): „Interessant sind Frankes Folgerungen, die er namentlich aus Sze-ma Ts'iens *Shi-ki* 47, 26aff. zieht, und worauf er zum ersten Male nachdrücklich aufmerksam macht, wonach das Ch'un-ts'iu aus zwei Teilen bestand: den kurzen schriftlichen Formeln, die von Konfuzius schriftlich aufgezeichnet sind, und der daran mündlich von ihm überlieferten Erklärung der eigentlichen Lehre, für die jene Formeln zugleich Beispiele darstellen (vergl. oben S. 48f. oder S. 46f. der Mittlg. d. Sem. f. Or. Spr.). Man kann dieser unbewiesenen These Frankes kaum zustimmen. Fraglich und durch nichts bestätigt bleibt es aber, ob und warum gerade das *Tso-chuan* die *mündlichen* Anweisungen enthält, welche Ausdrücke des *Ch'un-ts'iu*-Textes getadelt oder gelobt werden sollen (so! s. oben S. 37 oder S. 35 und S. 56 in den Mittlg. d. Sem. f. Or. Spr.), da man den geschriebenen Worten dies nicht ansehen könne." — Der Verfasser hätte besser getan, meine Arbeit erst einmal aufmerksam und im Zusammenhange zu lesen, ehe er sich ein Urteil darüber zutraute.

Zeit nichts Sicheres darüber gewußt hat. Der erste Bericht bei Ssĕ-ma Ts'ien scheint uns ja allerdings durchaus befriedigend über die Fragen aufzuklären. Wir lasen dort (s. oben S. 37f.): „Ein Edler aus Lu, Tso K'iu-ming, fürchtete, daß von den Schülern, die alle verschiedene Auslegungen (des *T. t.*) hatten, jeder auf seiner Ansicht beharren würde, und daß so die wirkliche Bedeutung verlorengehen könnte; er legte deshalb, gestützt auf die geschichtlichen Aufzeichnungen des Konfuzius, deren Sätze dar und verfaßte das Tsch'un-ts'iu des Tso'." Das ist eine höchst sonderbare Nachricht. Gerade Tso K'iu-ming soll „die wirkliche Bedeutung" des *T. t.* im Gegensatz zu anderen „Ansichten" dargelegt haben? Aber sein Werk, das *Tso tschuan*, enthält ja überhaupt keine Angabe über die Bedeutung des *T. t.* und keine Ansicht über die Auslegung, sondern nur geschichtliche Darstellungen. Überdies heißt sein Werk hiernach gar nicht *Tso tschuan* „Kommentar des *Tso*", sondern *Tso schi tsch'un-ts'iu* „Tsch'un-ts'iu des Tso" — eine Tatsache, über die die beiden Übersetzer Chavannes und Grube merkwürdigerweise mit Stillschweigen hinweggehen! Hier zeigen sich also Widersprüche, die in hohem Maße stutzig machen müssen. Untersuchen wir einmal die Zuverlässigkeit des Berichtes etwas genauer.

Wir wissen aus der Einleitung zu den Literaturverzeichnissen der Han-Annalen[1], daß die literarischen Erzeugnisse Chinas sich infolge der beständigen Kriege während der letzten Jahrhunderte der Tschou-Dynastie und der Zerstörungen unter Ts'in Schi huang-ti bei Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. in einem chaotischen Zustande befanden und vielfach wohl nur noch als auseinandergerissene Bruchstücke vorhanden waren. Die Han-Kaiser ließen dann nach allem irgendwie Auffindbarem suchen und die gefundenen Texte so gut wie möglich ordnen und neu zusammenstellen. Mit dieser Arbeit waren in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Liu Hiang 劉向, ein Mitglied der regierenden kaiserlichen Familie der Han, und sein Sohn Liu Hin 劉歆 betraut. Der letztere, nach dem Tode seines Vaters dessen Nachfolger, überreichte am Anfang der christlichen Zeitrechnung das Ergebnis ihrer Arbeiten in Form eines aus sieben Abteilungen bestehenden Kataloges, des sogenannten *Ts'i lüe pie lu* 七畧別錄. Der Katalog als solcher ist uns zwar nicht erhalten, aber er bildet unzweifelhaft das Kapitel mit dem Literaturbericht in den Han-Annalen. Liu Hin's Tätigkeit war natürlich eine sehr bedeutungsvolle. Er konnte und wollte sich nicht darauf beschränken, die Titel der aufgefundenen Schriften zusammenzustellen und ihren Zustand zu beschreiben, sondern er ordnete auch die Texte selbst neu und gab ihnen die Form, in der sie der Nachwelt überliefert worden sind. Leider war nun Liu Hin nicht die lautere Persönlichkeit, die für eine solche Aufgabe erforderlich gewesen wäre, sondern infolge seiner engen Beziehungen zu dem Usurpator Wang Mang (er wurde bei dessen Thronbesteigung einer der

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 30, fol. 1 r°ff. Eine Übersetzung der Einleitung hat Legge in den *Prolegomena* zum 1. Bande seiner *Chinese Classics* S. 3f. gegeben.

vier Großminister und erhielt den Titel *Kuo schi* 國師 „Lehrer des Reiches"), der „die literarischen Formeln liebte und den Vorbildern des Altertums nachtrachtete, und der nach dem Texte der ‚Ämter der Tschou' (Kapitel des *Schu king)* und nach dem der ‚Kaiserlichen Ordnungen' (Kapitel des *Li ki)* das Reich der Lehenstaaten wiederaufrichten wollte"[1], wurde seine Tätigkeit von politischen Rücksichten stark beeinflußt. Die Teile des Kanons, die zu der rebellischen und blutbefleckten Herkunft von Wang Mang's Herrschaft und der von ihm zu begründenden „Neuen" Dynastie[2] in einem allzu starken Gegensatze standen, mußten sich mehr oder weniger die berichtigenden Eingriffe von Liu Hin gefallen lassen, der so Gelegenheit erhielt, sich dem Gönner dankbar zu erweisen. Daß dabei gerade das *T. t.* die besondere Aufmerksamkeit des „Redaktors" auf sich ziehen mußte, ist bei der Art seiner „Rechtsentscheidungen" selbstverständlich: Usurpatoren auf dem Throne finden dort keine milde Beurteilung, und vielleicht haben wir hier ein Beispiel dafür, wie „aufrührerische Minister darob in Angst gerieten". Das Ziel, das Liu Hin bei seiner Behandlung des *T. t.* vor Augen stehen mußte, war natürlich, die mündlich überlieferte Auslegung der Formeln möglichst an der Verbreitung zu hindern, soweit ihre Unterdrückung nicht zu erreichen war; das konnte aber nur geschehen, indem das Gefäß dieser Auslegung, die Kommentare des Kung-yang und des Ku-liang, aus ihrer Stellung im Kanon entfernt wurden. Die Lebensbeschreibung Liu Hin's in den Han-Annalen gibt uns eine recht vielsagende Schilderung davon. „Zur Zeit des Kaisers Süan ti (73—47 v. Chr.)", so heißt es, „hatte Liu Hiang den Auftrag erhalten, sich des *T. t.* nach Ku-liang's (Lehre) anzunehmen. Über zehn Jahre hatte er es bis zur völligen Klarheit studiert. Da stieß Liu Hin, als er die geheimen Schriften durcharbeitete, auf einen Kommentar des Tso zum *T. t.* in alter Schrift. Er faßte eine große Zuneigung dazu, und der Hofchronist Yin Hien, um Tso's Werk ordnen zu können, arbeitete mit Liu Hin zusammen den Text (des *T. t.*) und den Kommentar gemeinsam durch. Liu Hin entwarf die Arbeit nach den Feststellungen Yin Hien's und des Ministers Tsê Fang-tsin und erfragte bei ihnen die leitenden Gedanken. Zu Anfang war der Kommentar des Tso nur eine Anhäufung von alten Schriftzeichen und altertümlichen Redewendungen, sein Inhalt bestand aus chronistischen Aufzeichnungen und Erklärungen. Liu Hin aber ordnete das Werk Tso's in der Weise, daß er den Text der chronologischen Aufzeichnungen heranzog zur Erklärung des *T. t.;* er wendete ihn so, daß er das letztere verdeutlichte. So wurden die einzelnen Abschnitte und Sätze nach ihrer Bedeutung geordnet. Liu Hin besaß ebenfalls die Gabe tief eindringender, klarer Überlegung; Vater und Sohn liebten beide das Altertum, und ihr umfassendes Wissen wie ihr fester Sinn

---

[1] Vgl. Wieger, *Textes historiques* S. 721.

[2] Wang Mang nannte sich der „Neue Kaiser" 新皇帝 und seine Dynastie ebenfalls *Sin*, „die Neue". *Ts'ien Han schu* Kap. 99b, fol. 11 v°ff. Vgl. oben S. 33 Anm.

überstiegen weit das Gewöhnliche. Liu Hin nun war der Meinung, daß Tso K'iu-ming, da er in seinen Neigungen und Abneigungen mit dem Heiligen eines Sinnes gewesen sei[1], Konfuzius persönlich gekannt haben müsse, während Kung-yang und Ku-liang erst nach den siebzig Schülern lebten; ein nur mittelbares Vernehmen durch Überlieferung sei aber mit persönlicher Bekanntschaft nicht gleichbedeutend, ebensowenig wie die Genauigkeit der einen mit dem Ungefähr des anderen. Liu Hin geriet darüber wiederholt in Schwierigkeiten mit Liu Hiang, und dieser konnte nicht verhindern, daß darüber eine Spaltung zwischen ihnen eintrat. Liu Hiang beharrte jedenfalls seinerseits bei der Auffassung von Ku-liang. Liu Hin aber in seinen Neigungen bestrebte sich, das *Tsch'un-ts'iu* des Tso, das *Schi* des Mao (Hêng), das verlorene *Li* und das *Schang schu* des alten Textes in den staatlichen Kanon einzufügen. Der Kaiser Ai ti (6—1 v. Chr.) befahl deshalb, daß Liu Hin mit den Studiendirektoren *(wu king po schi)* seine Auffassungen erörterte. Die Studiendirektoren aber lehnten es ab, seinen Ansichten beizutreten"[2].

Auch wenn wir nicht wüßten, daß Wang Mang für sein „neues" Tschou-Reich nach Kräften die Schriften des Altertums dienstbar zu machen suchte, und daß Liu Hin in bedenklicher Weise den Helfer dabei machte, würde uns diese Schilderung mit dem größten Mißtrauen erfüllen. Sie hat auch Liu Fêng-lu und K'ang You-weï reichen Stoff für ihre Kritik an Liu Hin's archivalischer Tätigkeit gegeben. Der erstere setzt sich mit ihr in seinem *Tso schi Tsch'un-*

---

[1] Es bezieht sich dies auf die Stelle *Lun yü* V, 24: „Der Meister sprach: Glatte Worte, einschmeichelnde Mienen, übertriebene Höflichkeit — solcher Dinge schämte sich Tso K'iu-ming, ich schäme mich ihrer auch. Seinen Ärger verhehlen und mit seinem Feinde freundlich tun — dessen schämte sich Tso K'iu-ming, ich schäme mich dessen auch" (Wilhelm).

[2] *Ts'ien Han schu* Kap. 36, fol. 34 r°f.: 宣帝時詔向受穀梁春秋、十餘年大明習、及歆校祕書見古文春秋左氏傳、歆大好之、時丞相史尹咸以能治左氏與歆共校經傳、歆略從咸及丞相翟方進受質問大義、初左氏傳多古字古言學者傳訓故而已、及歆治左氏引傳文以解經轉相發明、由是章句義理備焉、歆亦湛靖有謀、父子俱好古博見彊志過絕於人、歆以爲左丘明好惡與聖人同親見夫子、而公羊穀梁在七十子後、傳聞之與親見之其詳畧不同、歆數以難向、向不能非間也、然猶自持其穀梁義、及歆親近欲建立左氏春秋及毛詩逸禮古文尚書皆列於學官、哀帝令歆與五經博士講論其義、諸博士或不肯置對. Eine freie und durch viele Irrtümer entstellte Übersetzung dieses Textes hat E. J. Eitel unter dem Titel *The History of Chinese Literature* in China Review XV, 90 ff. gegeben.

ts'iu k'ao tsch'êng (s. oben S. 34) fol. 4 v°ff auseinander, der letztere hat ihr eine besondere Betrachtung im 6. Kapitel seines *Sin hüe weï king k'ao* (s. oben S. 33) gewidmet[1]. Wir können uns im allgemeinen der Beweisführung dort anschließen, soweit sie das *Tso tschuan* betrifft, ohne uns die zum Teil über das Ziel hinausschießenden Schlußfolgerungen K'ang's alle zu eigen zu machen. Zunächst macht K'ang darauf aufmerksam, daß Pan Ku, der Verfasser der Han-Annalen, der wohl in seiner Jugend noch ein Zeitgenosse von Liu Hin gewesen sein mag, ohne eigenes literarisches Urteil gewesen sei und daher völlig im Banne von Liu's Lehren gestanden habe[2]. Die Lebensbeschreibung des letzteren sei deshalb

---

[1] K'ang hat seine Ausführungen hier zu einem beträchtlichen Teile ohne Quellenangabe von Liu Fêng-lu abgeschrieben.

[2] Dieses Urteil würde vollauf bestätigt werden, wenn die Angaben auf Wahrheit beruhen, die sich in einer Zusatzbemerkung am Schlusse des *Si king tsa ki* 西京雜記 finden, allerdings nur in der Ausgabe der Sammlung *Pai hai* 稗海, nicht in der der *Han Weï ts'ung schu*. Sie lauten folgendermaßen: „Zu der Zeit Ko Hung's (des angeblichen Verfassers des *Si king tsa ki* im 4. Jahrh.) gab es ein hervorragendes Annalenwerk über die Han-Zeit von Liu (Hin), das aus 100 Kapiteln bestand. Es hatte aber weder Anfang noch Ende und als Überschriften nur die zyklischen Zeichen *Kia, Yi, Ping, Ting* usw., die die Kapitelzahlen angaben. Das *Sien kung tschuan* (?) sagt: (Liu) Hin beabsichtigte, eine Geschichte der Han zu schreiben, und hatte die Ereignisse der Han-Zeit dafür aufgezeichnet. Ehe er aber noch den verbindenden Zusammenhang hergestellt hatte, starb er. Daher hatte das Werk noch keine feste Form, sondern bestand nur aus einzelnen verschiedenen Aufzeichnungen. Eine richtige Zeitfolge war nicht vorhanden, auch keine sinngemäße Anordnung des Stoffes. Personen, die an den Dingen ein Interesse nahmen, ordneten später das Ganze so, daß es zehn Teile nach den zyklischen Zeichen *Kia* bis *Kueï* bildete. Jeder Teil hatte 10 Kapitel, zusammen waren also 100 Kapitel vorhanden. (Ko) Hung besaß dieses Werk, und als er die Aufzeichnungen prüfte, konnte er feststellen, daß das von Pan Ku verfaßte Geschichtswerk fast ganz und nur mit kleinen Abweichungen aus Liu (Hin) entnommen war. Das, was nicht entnommen war, zählte nur etwas über 20000 Wörter. Man hat nun zwei Kapitel davon abgeschrieben und diesen den Namen ‚Verschiedene Aufzeichnungen aus der westlichen Hauptstadt' gegeben, zu dem Zwecke, daß sie die Lücken der Han-Annalen ausfüllen." 洪家世有劉子駿漢書一百卷、無首尾題目但以甲乙丙丁紀其卷數、先公傳云、歆欲撰漢書編錄漢事、未得締構而亡、故書無宗本止雜記而已、失前後之次無事類之辨、後好事者以意次第之、始甲終癸爲十秩、秩十卷合爲百卷、洪家具有其書、試以此記考校、班固所作殆是全取劉氏、有小異同耳、并固所不取不過二萬許言、今抄出爲二卷名曰西京雜記以補漢書之闕. Die Sicherheit dieses Zeugnisses aus unbekanntem Munde ist allerdings keine unbedingte, immerhin gibt es zu denken, und überdies hat die geistige Abhängigkeit Pan Ku's von Liu Hin an sich viel Wahrscheinliches.

zum größten Teile als von ihm selbst herrührend anzusehen. Und nun der Bericht selbst! Bei seinen Arbeiten an den literarischen Schätzen des Palastes stößt Liu auf ein durcheinandergeworfenes altes Schriftwerk, das er als *Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan* bezeichnet. Dieses Werk muß also bis dahin unbekannt gewesen sein, und sein Name taucht, nach allem, was folgt, auch für die Zeitgenossen zum ersten Male auf. Liu ordnet nun den Text in der Weise, daß er zur Verdeutlichung der einzelnen Jahreseintragungen im *T. t.* dienen kann, und erhält auf diese Weise ein völlig neues *T. t.*, zu dem er „eine große Zuneigung faßt". Wenn man sich nun erinnert, daß Tu Yü im 3. Jahrhundert n. Chr. das *Tso tschuan* noch als ein für sich bestehendes Werk vorfand und die jährlichen Aufzeichnungen des *T. t.* erst mit denen des *Tso tschuan* verband (s. oben S. 28), so drängt sich die Vermutung auf, daß Liu Hin sein Angliederungsverfahren noch nicht einmal vollständig durchgeführt hatte. Der Titel dieses aufgefundenen Schriftwerkes mag gewesen sein, welcher er wolle, jedenfalls geht aus der eigenen Darstellung Liu's hervor, daß er mit dem *T. t.* des Konfuzius organisch nichts zu tun hatte, vielmehr erst von Liu damit verbunden und danach zurechtgeschnitten wurde. K'ang meint, daß er in Wahrheit „bei dem Bearbeiten der Schriftwerke das *Kuo yü* von Tso fand, und daß er dies für geeignet hielt, ihm zur Erklärung des Textes (des *T. t.*) zu dienen. Um aber seinen Betrug an den Mann zu bringen, mußte er die ‚alten Schriftzeichen und altertümlichen Redewendungen' erfinden, denn sonst wäre es ihm schwer gefallen, die Gelehrten des Reiches zu täuschen. So täuschte er denn die alte Schrift vor, und dies ist der Anfang seiner Fälschungen der kanonischen Bücher vermittels der alten Schrift, wie er damit das *Tso tschuan* fälschte"[1]. Wir mögen diesen sehr weit gehenden Schluß auf sich beruhen lassen, für uns genügt die Feststellung, daß das sogenannte *Tso tschuan* kein Kommentar des *T. t.* war noch sein wollte. In dem Verfasser Tso des neu entdeckten Werkes sieht nun Liu den Tso K'iu-ming, dem bekanntlich auf eine Stelle bei Ssĕ-ma Ts'ien hin auch die Verfasserschaft des *Kuo yü* zugeschrieben wird[2], und identifiziert ihn mit einer unerhörten Kühnheit nicht bloß mit der im *Lun yü* erwähnten Persönlichkeit gleichen Namens, sondern erklärt ihn auch ohne weiteres für einen Zeitgenossen des Konfuzius. Tatsächlich kann dieser Mann dem Texte des *Lun yü* nach ebensogut ein Zeitgenosse des Konfuzius gewesen sein wie Jahrhunderte vor ihm gelebt haben; daß er „mit dem Heiligen eines Sinnes gewesen" sei, beweist dabei gar nichts. Das von Liu Hin ihm zugeschriebene *Tso tschuan* aber geht weit über den Zeitraum des *T. t.* hinaus und muß, wie aus der Nennung der posthumen

---

[1] *Sin hüe weï king k'ao* Kap. 6, fol. 7 r°f.: 校書得左氏國語以爲可借之釋經、以售其奸不作古字古言則天下士難欺、故託之古文、此歆以古文僞經之始也、既已僞左傳矣.

[2] S. Chavannes, *Mém. hist.* I, CXLVIII.

Namen des Herzogs Tao von Lu und des Fürsten von Tschao hervorgeht, nach 429 bezw. nach 424 v. Chr., also wenigstens 54 Jahre nach dem Tode des Konfuzius abgeschlossen worden sein[1]. Von einer Zeitgenossenschaft des Verfassers mit Konfuzius kann somit keine Rede sein. Man braucht dabei gar nicht einmal so weit wie K'ang You-weï zu gehen, der die Stelle des *Lun yü* als von Liu Hin eingeschoben ansieht, weil sein Tso dadurch zu einem persönlichen Bekannten des Konfuzius wurde und eine große Überlegenheit über Kung-yang und Ku-liang erhielt (a. a. O. fol. 7 r°)[2]. Was sonst in dem Literaturbericht der Han-Annalen über Tso K'iu-ming erzählt wird, daß Konfuzius mit ihm die geschichtlichen Aufzeichnungen durchsah, daß dieser aber seine Lehren nicht aufzeichnete, sondern sie seinen Schülern mündlich mitteilte, und daß Tso sie dann, aus Furcht, daß „die wirkliche Bedeutung verlorengehen könnte", niederschrieb und erklärte, das alles richtet sich hiernach selbst als völlig unglaubwürdig. Es ist nichts anderes, als Liu Hin's eigene, von Pan Ku übernommene Darstellung, denn der ganze Literaturbericht ist ja eben Liu's Werk. Ganz ebenso zu bewerten ist natürlich die gleichfalls auf Liu zurückgehende Bemerkung von Pan Piao 班彪 (1. Hälfte des 1. Jahrh.) im ersten Teile des 70. Kapitels der *Hou Han schu*, wonach Tso zwischen 509 und 467 v. Chr. gelebt haben soll[3]. Tso K'iu-ming als Verfasser des aufgefundenen Werkes und Zeitgenosse des Konfuzius ist also lediglich eine Erfindung Liu Hin's. Es kann nicht überraschen, daß der Vater und Mitarbeiter des findigen Gelehrten, Liu Hiang, der eine Autorität in der Lehre des Ku-liang war, so wenig von diesen „Entdeckungen" des Sohnes wissen wollte, daß es darüber zu einer ernsten Entzweiung zwischen beiden kam, und daß auch die Studiendirektoren „es ablehnten, seinen Ansichten beizutreten". Dagegen scheint Liu Hin zwei andere Mitarbeiter, den Hofchronisten Yin Hien[4] und den Minister Tsê Fang-tsin, für seine Anschauungen gewonnen zu haben, obwohl Liu Fêng-lu die Richtigkeit des Berichtes hinsichtlich des letzteren bezweifelt. Die Unterstützung dieses Mannes müßte jedenfalls für Liu Hin von großem Werte gewesen sein und seiner Sache ein bedeutendes Gewicht verliehen haben. In seiner Lebensbeschreibung heißt es nämlich: „Er beschäftigte sich mit dem *T. t.* über zehn Jahre hindurch, und die kanonische Lehre kannte er gründlich. Die Zahl seiner Schüler wurde von Tag zu Tag größer, und alle Gelehrten der konfuzianischen Schule rühmten

---

[1] Vgl. Legge, *Prolegomena* S. 24.

[2] Ku Hung-ming, der im Abendlande so bekannt gewordene Verteidiger des Chinesentums, gibt in seiner englischen Übersetzung des *Lun yü (The Discourses and Sayings of Confucius* S. 36) bei der betreffenden Stelle den Namen Tso K'iu-ming kurzer Hand durch „a friend of mine" wieder!

[3] S. Chavannes, *Mém. hist.* I, CXLVIII u. CCXL. (Dort ist irrigerweise das 40. Kap. der *Hou Han schu* als Quelle angegeben.)

[4] S. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2491.

ihn"[1]. Und an einer anderen Stelle: „Obwohl Tsê Fang-tsin die Lehre Ku-liang's studiert hatte, liebte er doch das *tschuan* des Tso und die Sternkunde. Für Tso war der Staatsrat (*kuo schi*) Liu Hin Meister, für die Sternkunde der Präfekt von Tsch'ang-an, T'ien Tschung-schu"[2]. Liu Fêng-lu und K'ang Youweï sind beide der Meinung, daß hier der Name Tsê Fang-tsin's mißbraucht sei, und daß seine Neigung sicher nicht dem von Liu Hin „entdeckten" Werke des Tso gegolten habe.

Was besagen nun aber diese Feststellungen für die Angaben in dem ersten Berichte Ssĕ-ma Ts'ien's über die Entstehung von Tso's Werk, der doch über ein Jahrhundert älter ist als Liu Hin's Wirksamkeit? Wir sahen, daß der Bericht schon ohnehin bedenkliche Widersprüche zu offenkundigen Tatsachen aufwies, und diese Widersprüche werden nun noch erheblich bedeutungsvoller. Und das um so mehr, wenn wir die überraschende Erscheinung beobachten, daß sich die dortige Erzählung von dem „Edlen aus Lu" wörtlich auch in dem Literaturbericht der Han-Annalen, d. h. in Liu Hin's Katalog findet, nur mit der Abweichung, daß hier das *Tsch'un-ts'iu* des Tso als *tschuan* „Kommentar" bezeichnet wird![3] Hätte Liu die Stelle von Ssĕ-ma Ts'ien übernommen, so würde er dies unzweifelhaft zur Stütze seiner Entdeckungen angegeben haben; es ist aber auch ganz unmöglich, daß Ssĕ-ma Ts'ien die Geschichte von Tso K'iu-ming überhaupt erzählt haben kann, das zeigt schon eine Betrachtung von anderen Teilen des *Schi ki*. In seinem Berichte über die Entwicklung der konfuzianischen Schule nach dem Tode des Konfuzius und über das Schicksal der siebzig Schüler ist zwar wiederholt von dem Lehrsystem des *T. t.* und seinen ältesten Trägern die Rede, d. h. von Hu-wu Schêng und Tung Tschung-schu für das System des Kung-yang und von Kiang Schêng für das System des Ku-liang (s. unten), aber von einem Tso K'iu-ming und seiner Niederschrift findet sich nirgends eine Spur[4]. Auch hat das *Schi ki* mehrfach Stellen aus dem *Tso tschuan* entnommen oder, richtiger gesagt, es stimmt mit ihm an mehreren Stellen überein[5], aber an keiner von ihnen steht ein Hinweis darauf, daß hier Tso K'iu-ming

---

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 84, fol. 1 v°: 方進...士受春秋積十餘年、經學明習、徒衆曠、諸儒稱之.

[2] Ebenda fol. 9 r°: 方進雖受穀梁然好左氏傳天文星歷、其左氏則國師劉歆、星歷則長安令田終術師也.

[3] *Ts'ien Han schu* Kap. 30, fol. 11 r°: 丘明恐弟子各安其意以失其眞、故論本事而作傳明.

[4] *Schi ki* Kap. 121.

[5] Wenn Chavannes, *Mém. hist.* I, CXLVII, Anm. 3 auf Grund des in Rede stehenden Berichtes von Ssĕ-ma Ts'ien annehmen zu müssen glaubt, daß der letztere das *Tso tschuan* gekannt habe, zumal er sich seiner ja auch bediene, so beurteilt sich dies nach den obigen Darlegungen. Daß das *Schi ki* Stellen enthält, die sich auch in dem uns als *Tso tschuan*

als unmittelbarster Erbe des Konfuzius redet. Bei der hohen Verehrung, die das *T. t.* in der vorchristlichen Zeit genoß, hätte die Niederschrift des Tso, der

---

bekannten Werke finden, beweist nichts: sie mögen einer gemeinsamen dritten Quelle entstammen oder auch dem Werke entnommen sein, das von Liu Hin zum *Tso tschuan* umgearbeitet worden ist. *Schi ki* Kap. 26 fol. 3 v° f (Chavannes, *Mém. hist.* III, 327) wird das *T. t.* zitiert, das die Einfügung eines dritten Schaltmonats tadelt. Tatsächlich hat das *T. t.* weder die angeführten Worte, noch ihren Sinn, sie finden sich vielmehr im *Tso tschuan* zu *Wên kung* 1. Jahr. Das macht die ganze Stelle im *Schi ki* verdächtig.

Von weit größerer Bedeutung würde es aber sein, wenn es richtig sein sollte, was Schindler in seinem Buche *Das Priestertum im alten China* auf S. 50 angibt, daß nämlich Sün tsĕ im 3. Jahrh. v. Chr. (Schindler macht ihn mit Unrecht zu einem Zeitgenossen des Mêng tsĕ), sein Schüler Han Feï tsĕ, das *Tschan kuo ts'ê*, wohl ebenfalls der Zeit vor der Han-Dynastie angehörend, „und andere Werke" das *Tso tschuan* zitieren, und zwar sogar unter dem Namen *Tsch'un-ts'iu*. Träfe das zu, dann würden allerdings unsere ganzen Darlegungen einen starken Stoß erhalten, denn dann wäre es erwiesen, daß das *Tso tschuan* lange vor Liu Hin als Kommentar, ja sogar als ein wesentlicher Bestandteil des *T. t.* vorhanden gewesen sei. Sehen wir uns also die von Schindler beigebrachten Zitate etwas genauer an. „Sün-tsze 19, 22 a heißt es z. B.", so lesen wir dort, „故春秋善胥命而詩非屢盟其必一也. Der Kommentar verweist mit Recht nicht auf das Ch'un-ts'iu selbst, sondern auf das Tso-chuan 3. Jahr des Herzogs Yin (anscheinend verschrieben für Huan, wie es in meiner Ausgabe des Sün tsĕ auch richtig steht!) und auf das Kung-yang-chuan". An sich würde es völlig gleichgiltig sein, worauf der der T'ang-Zeit angehörende Kommentar verweist, tatsächlich deutet er aber auf das *Tso tschuan* mit keinem Worte hin, sondern er führt lediglich die Stelle aus dem Text des *T. t.*, *Huan kung* 3. Jahr an und dazu die Erklärung Kung-yang's über das Verwerfliche des Blutbundes (s. unten Teil II. Abschnitt 5). Ohne diese Erklärung würde Sün tsĕ's Zitat überhaupt unverständlich sein, da das *T. t.* seine Lehre in der Formel versteckt hat. Das *Tso tschuan* wiederholt hier lediglich den Text ohne die Lehre, Sün tsĕ braucht aber gerade die letztere, weil er dartun will, daß nur Mangel an Vertrauen besondere Versicherungen verlangt (Kap. 19 fol. 22 r° Ausgabe der *Tsĕ schu ör schi san tschung*). Daraus folgt, daß er bei seinem Zitat nicht das *Tso tschuan*, sondern die Erklärung der Kung-yang-Schule im Sinne gehabt hat, wie er denn auch den Text des *T. t.* selbst gar nicht anführt. Ebenso verhält es sich mit dem Zitat Sün tsĕ's Kap. 19 fol. 20 r°, wo lediglich auf die Lehre des *T. t.* hingewiesen wird, die sich aus Kung-yang's Erklärung zu *Wên kung* 12. Jahr ergibt; ohne diese ist das Zitat nicht verständlich. Ferner heißt es, wie Schindler erwähnt, bei Han Feï tsĕ Kap. 4 fol. 25 r° (Ausgabe der *Tsĕ schu*...): 春秋記之曰 „Das T. t. verzeichnet es und sagt:" es folgt dann die im *Tso tschuan* zu *Tschao kung* 1. Jahr berichtete Erzählung von dem Prinzen von Tsch'u, der den kranken Fürsten erdrosselte und statt seiner den Thron bestieg, aber nicht, wie Schindler sagt, „meist wörtlich", sondern in erheblich abweichender Form, und zwar ohne daß vom *Tso tschuan* irgendwie die Rede ist. Das *T. t.* vermerkt die Mordtat nur durch die Angabe, daß „der Graf von Tsch'u starb",

dadurch die mündliche Lehre vor Verzweigungen und Mißdeutungen gerettet hat, als eine Tat von überragender Bedeutung erscheinen müssen, und Ssĕ-ma Ts'ien

---

Han Feï tsĕ aber beruft sich darauf zum Beweise seines Satzes, daß „den Tüchtigen und Älteren töten und den Jüngeren und Schwachen an seine Stelle setzen heißt das Recht beseitigen und die Ungerechtigkeit an ihre Stelle bringen". Es liegt nicht die geringste Veranlassung zu der Annahme vor, daß Han Feï tsĕ das *Tso tschuan* vor Augen gehabt habe, er wird den Tatbestand eben aus der mündlich oder schriftlich überlieferten Geschichte entnommen haben, deren Kenntnis natürlich jeder haben mußte, der die Formeln des *T. t.* benutzen wollte, oder er hat, ebenso wie später das *Schi ki*, aus einer Quelle geschöpft, die auch dem Verfasser des *Tso tschuan* gedient hat. Für ihn war das Wichtige die Tatsache, daß das *T. t.* die Tat vermerkt hatte; was das bedeutete, wußten er und seine Zeit. Diese ganze Stelle aus Han Feï tsĕ findet sich auch im *Tschan kuo ts'ê* Kap. 5 fol. 38 v°, nur daß dieses bei der Berufung auf das *T. t.* statt 記 das Zeichen 戒 „warnt" hat; des *Tso tschuan* wird aber auch hier mit keinem Worte gedacht. In beiden Werken schließt sich dann hieran die Erzählung von der Ermordung des Herzogs Tschuang von Ts'i durch seinen Minister Ts'ui Tschu, auf die sich die Angabe in *T. t. Siang kung* 25. Jahr bezieht. Es ist mir unverständlich, wie Schindler hier eine „wörtliche Angabe aus dem *Tso tschuan*" wiedererkennen will. Die Erzählung findet sich auch im *Schi ki* (*Mém. hist.* IV, 70f.), und alle vier Texte haben verschiedenen Wortlaut; möglicherweise gehen alle auf eine gemeinsame Quelle zurück, aber für Alter und Stellung des *Tso tschuan* wird dadurch gar nichts bewiesen. Endlich zitiert Han Feï tsĕ noch, wie Schindler hervorhebt, Kap. 9 fol. 21 v° den Text des *T. t.* aus *Ting kung* 1. Jahr, aber — und das ist wieder bezeichnend — nicht in der Form des *Tso tschuan*, sondern des Kung-yang. Letzteres liest nämlich: 霣霜殺菽, während Tso 隕 für das erste Zeichen hat. Han Feï tsĕ aber hat ebenfalls 霣. Aus dem Gesagten geht also hervor, daß Sün tsĕ, Han Feï tsĕ und das *Tschan kuo ts'ê* nirgends eine Kenntnis des *Tso tschuan* verraten, sondern das *T. t.* nur in der zu ihrer Zeit allein geltenden Auslegung Kung-yang's oder ihm verwandter Erklärer kannten. (Vgl. auch unten die Stellung Sün tsĕ's in der Überlieferung des *Ku-liang tschuan* und des *Tso tschuan*.) Ebensowenig wie Ssĕ-ma Ts'ien konnten sie etwas von dem *Tso tschuan* wissen, weil es eben zu ihrer Zeit noch nicht vorhanden war. Völlig unbegreiflich wird nun aber Schindler, wenn er auf S. 55 von der Stelle bei Han Feï tsĕ Kap. 11 fol. 6 v° sagt, sie „scheine auf Konfuzius als Verfasser des Tso-chuan anzuspielen"! Han Feï erzählt hier die nämliche Geschichte von dem Herzog Wên von Tsin, die sich auch im *Tso tschuan* zu *Hi kung* 25. Jahr, aber in ganz anderer Form und mit erheblichen sachlichen Verschiedenheiten findet. Wên greift die Stadt Yuan an und erklärt, wenn sie sich nicht in zehn Tagen ergebe (bei Tso in drei Tagen), würde er abziehen. Nach Verlauf von zehn Tagen kommen Leute aus der Stadt und erklären ihm, in drei Tagen würde sich die Stadt ergeben. Aber Wên weist sie ab und erklärt, lieber die Stadt verlieren als sein gegebenes Wort brechen zu wollen. Als die Bewohner von Yuan dies hören, unterwerfen sie sich freiwillig dem Fürsten, der durch solche Treue ausgezeichnet ist. Dasselbe tun die Bewohner des Staates Weï als

würde sie sicherlich geradezu in den Mittelpunkt seiner literarischen Betrachtungen gestellt haben, wenn er sie gekannt hätte. Auch würde der weiter folgende

---

sie davon hören (Tso weiß hiervon nichts!). Han Feï schließt die Erzählung mit den Worten: „Als Konfuzius davon hörte, verzeichnete er es, indem er sagte: Yuan angreifen und Weï erlangen, das macht die Treue". Wenn also aus diesem Tatbestande etwas entnommen werden kann, so ist es wieder die Sicherheit, daß Han Feï das *Tso tschuan* nicht gekannt haben kann, denn in diesem ist von Weï überhaupt nicht die Rede, Konfuzius' Vermerk würde also gar nicht dazu passen. Schindler muß zwar anerkennen, daß sich „die Erzählung, welche Han Feï folgen läßt (in Wirklichkeit geht die Erzählung den in Rede stehenden Worten des Konfuzius voran!), nicht wörtlich im Tso-chuan findet", aber er verweist dafür auf das *Lü schi tsch'un-ts'iu*, (3. Jahrh. v. Chr.), das die Geschichte „wörtlich mit Tso-chuan übereinstimmend bringe". Abgesehen davon, daß es für Han Feï tsĕ nichts beweist, wenn etwas im *Lü schi tsch'un-ts'iu* steht, ist aber auch hier weder eine wörtliche, noch auch nur eine sachliche Übereinstimmung vorhanden. Die Erzählung findet sich Kap. 19 fol. 42 v°f. (Ausgabe der *Tsĕ schu* . . . .), nennt — außer anderen Abweichungen — eine Frist von sieben Tagen und führt ebenfalls die Bewohner von Weï mit auf, um dann zu schließen: „Daher sagt man: Yuan angreifen und Weï erlangen. Darauf bezieht sich dies Wort". Übrigens findet sich die Erzählung auch bei Huai-nan tsĕ (2. Jahrh. v. Chr.) Kap. 12 fol. 6 r° (Ausgabe der *Tsĕ schu* . . .), der statt der Bewohner von Weï die der Stadt Wên nennt und mit dem Schlusse endigt: „Daher sagte Lao tsĕ: O wie tief! o wie geheimnisvoll! Darin liegt eine geistige Kraft, die wahrhaftig ist, darin liegt die Treue." Und schließlich ist sie auch, in nahezu wörtlicher Übereinstimmung hiermit, in Liu Hiang's *Sin sü* 新序 (1. Jahrh. v. Chr.) Kap. 4 fol. 4 r°f. (Ausgabe des *Han Weï ts'ung schu*) enthalten, wo sie mit den Worten schließt: „Daher sagt man: Yuan bekämpfen, so daß sich Wên unterwirft. Darauf bezieht sich dies Wort." Man braucht hiernach Han Feï tsĕ's Ausdruck, daß Konfuzius es verzeichnete, nicht allzu viel Bedeutung beizulegen, und Schindler hat offenbar den Zusammenhang in dem chinesischen Texte entweder nicht beachtet, oder nicht verstanden. Von „anderen Werken", die das *Tso tschuan* zitieren, nennt Schindler das *Schuo wên* und das *Pai hu t'ung*. Hier muß im Voraus bemerkt werden, daß sich aus Werken, die nach der Zeit Liu Hin's entstanden sind, für das *Tso tschuan* gar nichts beweisen läßt, denn in ihnen mag das Werk des genialen Fälschers bereits seine Wirkung getan haben, und ob die Verfasser Mitschuldige oder Irregeführte sind, ändert daran nichts: was sie über das *Tso tschuan* sagen, hat nicht mehr Wert als was Liu Hin selbst darüber sagt. Aus dem *Schuo wên* führt Schindler keine Belegstellen an, aber wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, daß sein Verfasser Hü Schên ein Schüler von Kia K'ueï, und dieser einer der vertrauten Anhänger von Liu Hin war (vergl. oben S. 33), um zu wissen, was wir bei ihm zu erwarten haben. Wir werden später noch auf seine Erzählungen zurückkommen (s. unten S. 75). Und mit dem *Pai hu t'ung* verhält es sich genau ebenso. Sein Verfasser war Pan Ku, der Genosse von Kia K'ueï (vergl. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 323) und, nach dem, was wir oben sahen, ebenso wie dieser ganz im Banne von Liu Hin stehend. Können also Äußerungen über das *Tso tschuan*

Satz in dem Berichte über die *T.-t.*-Werke, daß „Tung Tschung-schu den Sinn des *T. t.* darlegte und seinen Text (d. h. die Formeln) durchaus deutlich machte" (s. oben S. 38), mit dem Vorhergehenden gar nicht zu vereinbaren sein, da Tung nur das *Kung-yang tschuan* als Kommentar gelten läßt. Überdies waren es nach dem ersten Berichte des *Schi ki* die siebzig Schüler, die „mündlich die Anweisungen (über die Auslegung des *T. t.*) erhielten". „Der Name Tso K'iu-ming aber findet sich", wie K'ang You-weï mit Recht bemerkt, „weder in den Zeichnungen des Konfuzius-Tempels von Wên Wêng[1], noch in den Lebensbeschreibungen der Schüler des Konfuzius im *Schi ki*"[2], noch auch, wie man hinzufügen sollte, unter den 72 Schülern, die das *Kia yü* 家語 im 10. Kapitel aufführt[3]. Wie soll also dieser „Edle aus Lu" zu einer Kenntnis der den Schülern mündlich überlieferten Lehre des *T. t.* gelangt sein, und zwar zu einer so sicheren Kenntnis, daß er im Gegensatz zu „den Schülern, die alle verschiedene Auslegungen hatten", allein „die wirkliche Bedeutung" niederschreiben konnte, eine „Bedeutung", die in Wahrheit die Lehre des *T. t.* so gut wie gar nicht be-

---

aus der Zeit nach Liu Hin schon überhaupt nicht als beweiskräftig gelten, so sind diese beiden Werke als Quellen in dieser Hinsicht gänzlich unbrauchbar. —

Ich habe auf die Schindlerschen Angaben ausführlich eingehen müssen, weil es notwendig war, jedes Bemühen, in der Zeit vor Liu Hin eine Kenntnis des *Tso tschuan* aufspüren zu wollen, als vergeblich nachzuweisen. Was Schindler sonst noch über das *T. t.* und seine Bedeutung schreibt, ist belanglos.

[1] Wên Wêng machte sich im 2. Jahrh. v. Chr. als Gouverneur in Ssĕ-tsch'uan besonders um die Verbreitung der konfuzianischen Lehren dort verdient. Er hatte in seiner „Steinkammer" eine Statue des Konfuzius, und zu deren beiden Seiten befanden sich Darstellungen der Persönlichkeiten, die sich ruhmvoll hervorgetan hatten, sowie der 72 Schüler des Konfuzius. Die Anlage der Statuenreihen in den Tempeln des Konfuzius soll auf diese Einrichtung des Wên Wêng zurückgehen. Vgl. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine septentrionale* I, 8 und 26f., sowie die Bemerkungen von Pelliot, Journal Asiatique 1914, I, S. 210f., ferner Chavannes, *La sculpture sur pierre en Chine* S. XXIVf. — Ob K'ang You-weï mit dem *Wên Wêng K'ung miao t'u* ein besonderes Werk im Auge hat, weiß ich nicht. Mir ist kein solches bekannt. — Wie Chavannes, *Le T'ai Chan* S. 158 Anm. 3 mitteilt, hat Wên Wêng sogar den Lin Fang 林放, der *Lun yü* III, 4 u. 6 einmal erwähnt wird, mit unter die Schüler des Konfuzius aufgenommen, obwohl ihn weder das *Schi ki* noch das *Kia yü* kennt. Demgegenüber ist die Weglassung des Tso K'iu-ming doppelt bezeichnend.

[2] A. a. O. Kap. 2, fol. 30 v°: 考文翁孔廟圖史記仲尼弟子傳無左邱明名. Die Lebensbeschreibungen finden sich im 121. Kapitel des *Schi ki.*

[3] Demgegenüber bedeutet es nichts, wenn spätere Listen (wie z. B. das *K'üe li tschi* 闕里志 von K'ung Yen-meï 孔衍琦 vom Jahre 1694, nach *T. s. t. t.* 學行典 Kap. 152, fol. 14 v°) den Tso K'iu-ming mit aufführen; es ist dies erst eine Folge der „Entdeckungen" Liu Hin's, die Zeit vor diesen kennt den Mann als Schüler des Konfuzius nicht.

rührt? Man sieht, von welcher Seite man auch die Erzählung von dem „Edlen aus Lu" betrachtet, man stößt immer auf Unmöglichkeiten, und es ist, wie gesagt, schlechterdings ausgeschlossen, daß sie von Ssĕ-ma Ts'ien herrührt. Ihre Übereinstimmung mit dem Wortlaute in dem Kataloge Liu Hin's aber findet keine andere Erklärung, als daß sie von Liu Hin in das *Schi ki* zur Bekräftigung seiner Angaben hineingeschmuggelt ist. Wir wissen aus den Untersuchungen Chavannes'[1], daß sich das *Schi ki*, abgesehen von den umfangreichen Ergänzungen durch Tsch'u Schao-sun 褚少孫, auch sonst manche kleinere Zusätze hat gefallen lassen müssen, die man vermutlich nicht mehr in jedem Falle wird feststellen können. Noch im Jahre 28 v. Chr. aber war, wie wir oben (S. 42f.) sahen, das Werk im wesentlichen auf die beiden Exemplare beschränkt, die Ssĕ-ma Ts'ien in der Hauptstadt hinterlassen hatte; wie und inwieweit es in den folgenden Jahrhunderten verbreitet wurde, wissen wir nicht. Liu Hin hatte bei seinen Arbeiten an den Büchersammlungen des Palastes natürlich Zutritt zu dem Manuskript und konnte es ohne Schwierigkeit seinen Zwecken dienstbar machen. Wir mögen uns den Vorgang etwa so denken, daß das *Schi ki* bei seiner Angabe über die Entstehung der verschiedenen *T.-t.*-Werke vielleicht auch eine kurze Bemerkung dahingehend enthielt, daß „Tso K'iu-ming, ein Edler aus Lu, für die Formeln von Konfuzius' *T. t.* den geschichtlichen Zusammenhang darlegte und so das ‚*T. t.* des Tso' verfaßte, in dem der sachliche Hintergrund von Konfuzius' Eintragungen deutlich wurde", und daß Liu Hin dann diese Bemerkung dahin erweiterte, daß Tso K'iu-ming die richtige Auslegung von Konfuzius' *T. t.* feststellte. Zu diesem Zwecke verwandelte er das *Tso schi Tsch'un-ts'iu*, das noch im *Schi ki* erhalten ist, in ein *Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan* und fügte den Satz von den verschiedenen Auslegungen hinzu. Die Ausdrucksweise in seinem Kataloge: „er (Tso) legte die zugrunde liegenden Ereignisse dar und machte so einen Kommentar[2], der den Jnhalt verdeutlichte", ist eine äußerst geschickte und gibt vielleicht einen Fingerzeig für die ursprüngliche Lesart des *Schi ki*[3].

---

[1] *Mém. hist.* I, CXCVIIff.

[2] Es kam Liu Hin bei seiner Fälschung zustatten, daß das Wort *tschuan* 傳 sowohl einen „Kommentar" in unserem Sinne bedeutet wie eine geschichtliche Abhandlung, eine „Monographie", und in diesem Sinne könnte man das Werk Tso's gewiß auch als ein selbstständiges *tschuan* bezeichnen. Liu Hin aber stellte es neben das *Kung-yang tschuan* und das *Ku-liang tschuan* und gab ihm so auch die Bedeutung „Kommentar". — Schwer begreiflich bleibt es nur, daß die europäische Sinologie bisher diesen höchst bedeutsamen Wortwandel Liu Hin's nicht bemerkt hat. Allerdings ist er ja auch von der chinesischen Kritik Jahrhunderte hindurch unbeachtet geblieben.

[3] Liu Fêng-lu (*Tso schi Tsch'un-ts'iu k'ao tsch'êng* fol. 1 r°f.) beschränkt sich auf den Nachweis von Liu Hin's falschen Folgerungen aus den Angaben im *Schi ki*: Tso sei kein

Wir haben somit in dem seither als *Tso tschuan* bezeichneten Werke keinen Kommentar des *T. t.* zu sehen, sondern ein selbständiges *T.-t.*-Werk, das auch den Zeitraum einschließt, auf dessen Geschichte sich die Formeln des konfuzianischen *T. t.* beziehen, und das deshalb sehr wohl geeignet ist, die notwendige Kenntnis des geschichtlichen Zusammenhanges zu vermitteln. Ob dieses Werk denselben Verfasser hatte wie das *Kuo yü*, und vor allem, in welchem Verhältnisse beide Werke inhaltlich zueinander stehen, ist eine Frage, die außerhalb unserer Betrachtungen fällt, deren Beantwortung aber von Bedeutung für die Geschichte des sogenannten *Tso tschuan* sein würde. Die in der chinesischen Literatur häufig anzutreffende Bezeichnung beider als „innerer Kommentar (*neï tschuan*) des *T. t.*" (für das *Tso tschuan*) und als „äußerer Kommentar (*wai tschuan*) des *T. t.*" (für das *Kuo yü*) ist gänzlich haltlos: das eine hat sowenig mit dem *T. t.* als Lehrbuch zu tun wie das andere. Zuerst taucht die Bezeichnung für das *Kuo yü* in den *Ts'ien Han schu* (z. B. Kap. 21b fol. 21 r^0 = *Kuo yü* Kap. 3 fol. 17 r^0, Wu-tsch'ang-Ausgabe von 1869) auf, es kann deshalb kaum einem Zweifel unterliegen, daß Liu Hin ihr Erfinder ist, der dadurch dem *Tso tschuan* die Stellung des „inneren Kommentars", d. h. des Kommentars der eigentlichen Lehre, verschaffen wollte, während das *Kuo yü* nur den geschichtlichen Zusammenhang für die Formeln geben sollte.

Ob nun, oder inwieweit unser *Tso tschuan* mit einem von Ssĕ-ma Ts'ien vielleicht erwähnten *Tso schi Tsch'un-ts'iu* identisch ist, wer sein Verfasser war und in welcher Zeit es entstand, ist noch eine offene Frage, die sich vielleicht einmal durch eine sehr gründliche Untersuchung des Werkes nach Inhalt und Ausdrucksform in Einzelheiten teilweise wird beantworten lassen[1]. Auch die spätere chinesische Kritik ist hier mehrfach eigene Wege gegangen und hat an der Stellung des *Tso tschuan* zum *T. t.* starken Anstoß genommen. Schon zur Zeit der Tsin-Dynastie (3. und 4. Jahrhundert) erklärte ein solcher unabhängiger Denker namens Wang Tsie 王接, daß das *Tso tschuan* „ein Werk für sich sei und es nicht als Hauptzweck ansehe, das Lehrbuch (*T. t.*) deutlich zu machen". In der Sung-Zeit, wo ja besonders viel über das *T. t.* und seine Kommentare gestritten wurde, wiederholen sich solche Stimmen[2], und Wang An-schi, der,

---

Schüler des Konfuzius gewesen und habe auch erst beträchtliche Zeit nach diesem gelebt, könne also von der mündlich überlieferten Lehre keine Kenntnis gehabt haben. In der Tat habe er ja auch keinen Kommentar verfaßt, sondern ein eigenes *T. t.* K'ang You-weï (a. a. O. Kap. 2, fol. 31 r^0) nimmt dagegen, ebenso wie wir, Textfälschung durch Liu an.

[1] Die Annahme von K'ang You-weï (Kap. 6, fol. 7 r^0), daß das *Tso tschuan* von Liu Hin selbst unter Benutzung des *Kuo yü* verfaßt worden sei, würde erst noch zu beweisen sein. K'ang's Schüler Tschên Huan-tschang, der die Lehren seines Meisters in englischem Gewande dargestellt hat (s. oben S. 36 Anm. 1), wiederholt diese Behauptung (auf S. 35 seines Werkes), ohne aber den Versuch einer Begründung zu unternehmen.

[2] Siehe Legge, *Proleg.* S. 30.

wie wir oben sahen (S. 18ff.), in der *T.-t.*-Frage besonders radikal vorging, erklärte auf Grund bestimmter Eigenheiten des Textes zum Teil sprachlicher Art (leider kennen wir sie im einzelnen nicht), daß das *Tso tschuan* ein Erzeugnis der Zeit der „sechs Staaten", also frühestens des 3. Jahrhunderts n. Chr. sei[1]. Unter solchen Umständen wäre es interessant zu wissen, wie Wang An-schi sich das Verhältnis des Werkes zu Liu Hin und seiner Erzählung gedacht hat. Daß mit dem Texte erhebliche Veränderungen vorgenommen sind, und zwar „wahrscheinlich während der Dynastie der Früheren Han", muß auch Legge (*Proleg.* S. 34f.) zugeben, aber das erklärt natürlich in keiner Weise das ganz unmögliche Verhältnis dieses „Kommentars" zu dem „kommentierten" Texte, den der erstere oftmals als gar nicht vorhanden ansieht, und mit dem er an vielen Stellen auch nicht das geringste zu schaffen hat. Als sicher nehmen viele chinesische Kritiker an, auch wenn sie sonst an die Echtheit des *Tso tschuan* glauben, daß die zahlreichen moralischen Betrachtungen, die sich in dem Werke eingestreut finden und die mit den Worten 君子曰, „der Edle wird hier sagen" eingeleitet werden, von Liu Hin herrühren, während Tschu Hi, der sehr absprechend über sie urteilt, sie für „Betrachtungen irgend welcher Gelehrter" erklärt (Legge, *Proleg.* S. 35). Man könnte fast auf den Gedanken kommen, als habe Liu Hin sie als Ersatz für die beseitigten „Rechtsentscheidungen" eingeführt, eine Vermutung, die selbst bei dem vorsichtigen Tschu Hi durchzuschimmern scheint[2]. Alle jene Schwierigkeiten und Widersprüche nun, die den chinesischen und europäischen Gelehrten so viel Kopfzerbrechen verursacht haben, verschwinden natürlich, sobald man das *Tso tschuan* als das erkannt hat, was es ursprünglich war, ein *T. t.* für sich. Ssĕ-ma Ts'ien selbst verhält sich, was schon vorhin erwähnt wurde, hinsichtlich des in seinem ersten Berichte erwähnten *Tso schi Tsch'un-ts'iu* im übrigen vollkommen schweigsam, was unter den obwaltenden Umständen ein laut redendes Zeugnis ist. Dieses Zeugnis veranlaßt uns, eine weitere Geschichte mit starken Zweifeln aufzunehmen, die uns Pan Ku, d. h. also Liu Hin, glauben machen will. Sie wird in den Han-Annalen mit folgenden Worten erzählt: „Der König Hien von Ho-kien (in

[1] Ebenda S. 34 und oben S. 18 Anm. 3. Ein im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. XII, Nr. 9, S. 124 besprochenes, mir leider nicht zugängliches japanisches Werk von Iijima Tadao, 飯島忠夫, *Kandai no rekiho yori mitaru Sa-den (Tso tschuan) no gisaku* (Tōyo gakuho 東洋學報 Bd. II) sucht auf Grund astronomischer Kalenderangaben den Nachweis zu führen, daß das *Tso tschuan* eine Fälschung aus der Zeit der Früheren Han ist.

[2] Übrigens finden sich auch bei Tso Fälle, in denen er aus der Ausdrucksweise des *T. t.* nach der Art von Kung-yang bestimmte Urteile herleitet, z. B. *Wên kung* 16. Jahr am Schluß. Legge (*Chin. Cl.* V, 275f.) weist solche Deutungen auch bei Tso energisch zurück und beruft sich auf die Erklärungen der K'ang-hi-Kommentatoren, die tatsächlich aus der Luft gegriffen sind.

Tschi-li), namens Tê, bestieg den Thron zwei Jahre vor Kaiser King (d. h. 158 v. Chr.). Er förderte die Wissenschaft, liebte die wirklichen Begebenheiten des Altertums und suchte die Wahrheit darüber. Aus dem Volke erwarb er treffliche Schriftstücke; er ließ sie sorgfältig abschreiben, gab den Eigentümern die Abschriften und behielt die Originale. Er schenkte den Leuten auch Gold und Seide, um sie anzuspornen. So kamen die Leute mit literarischen Interessen aus allen Gegenden herbei und ließen sich durch die weitesten Entfernungen nicht abhalten. Sie brachten wohl auch zahlreiche alte Schriften ihrer Vorfahren und überreichten sie dem König Hien. So erlangte dieser viele Schriften und übergab sie dann den Sammlungen am Hofe der Han. Auch der König An von Huai-nan (als Huai-nan tsĕ bekannt) war zu jener Zeit ein Bücherfreund, aber die Schriften, zu deren Ablieferung er aufforderte, bildeten meistens nur den Stoff flüchtiger Unterhaltungen. Die Bücher, die der König Hien erwarb, waren alle in alter Schrift geschrieben und alte Schriftwerke aus der Zeit vor der Ts'in-Dynastie. Es waren darunter: das *Tschou kuan*, das *Schang schu*, das *Li king* und *Li ki*, ferner die Texte und Kommentare von Mêng tsĕ und Lao tsĕ, sowie die Abhandlungen der Anhänger der siebzig Schüler. Diese ganze Wissenschaft bildete die sechs kanonischen Abteilungen. Für das *Schi king* des Mao Hêng und das *Tsch'un-ts'iu* des Tso wurden besondere Akademiker ernannt, die die Riten und die Musik ordneten. Er saß beständig über den konfuzianischen Wissenschaften, und für all sein Denken und Tun suchte er das Vorbild in der konfuzianischen Lehre. Die konfuzianischen Gelehrten aus Schan-tung kamen denn auch in großer Zahl herbeigewandert"[1]. Die Stelle ist offenbar dem *Schi ki* entnommen, doch hat sie dort die folgende sehr viel kürzere Form: „Der König Hien von Ho-kien, namens Tê, wurde zwei Jahre vor Kaiser King als Kaisersohn (er war ein Sohn des Kaisers Wên) König von Ho-kien. Er liebte die konfuzianische Wissenschaft, saß beständig darüber, und für all sein Denken und Tun suchte er das Vorbild in der konfuzianischen Lehre. Die konfuzianischen Gelehrten aus Schan-tung kamen denn auch in großer Zahl zu ihm herbeigewandert. Nach 26 Jahren starb er"[2]. Hiernach

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 53, fol. 1 v° f.: 河間獻王德以孝景前二年立、脩學好古實事求是、從民得善書、必爲好寫與之、留其眞、加金帛賜以招之、繇是四方道術之人不遠千里、或有先祖舊書多奉以奏獻王者、故得書多與漢朝等、是時淮南王安亦好書所招致、率多浮辯、獻王所得書皆古文先秦舊書、周官尙書禮禮記孟子老子之屬皆經傳說記、七十子之徒所論、其學舉六藝、立毛氏詩左氏春秋博士脩禮樂、被服儒術造次必於儒者、山東諸儒多從而遊.

[2] *Schi ki* Kap. 59, fol. 1 v°: 河間獻王德以孝景帝前二年用皇子爲河間王、好儒學被服造次必於儒者、山東諸儒多從之游、二十六年卒.

regierte also der König Hien von 158 bis 132 v. Chr.; Ssĕ-ma Ts'ien beendete sein Geschichtswerk im Jahre 99 v. Chr., sein Vater und Vorgänger an dem Werke, Ssĕ-ma T'an, war im Jahre 110 gestorben, beide waren also (Ssĕ-ma Ts'ien als Knabe) in der Hauptstadt Augenzeugen von der berühmt gewordenen Sammeltätigkeit des Königs gewesen. Wenn man nun bedenkt, daß beide Verfasser des *Schi ki*, wie schon aus dem Nachwort dazu hervorgeht, das stärkste Interesse an der Wiederherstellung der verstreuten Literatur nahmen, daß Ssĕ-ma Ts'ien selbst ausgedehnte Reisen unternahm, um die alten Schriften in Augenschein zu nehmen, daß er „die Hauptstädte von Ts'i und Lu zu seiner Belehrung aufsuchte, um die hinterlassenen Nachrichten von Konfuzius zu prüfen", und daß er „für sein *Schi ki* alle Schriftwerke der kaiserlichen Schatzkammern durchforschte"[1]: dann muß es sehr auffallen, daß er über die von König Hien erworbenen alten kanonischen Texte von allererster Wichtigkeit kein Wort zu sagen hat. Ganz undenkbar aber ist es, daß er auch in seinem schon erwähnten (s. oben S. 65) Literaturberichte des 121. Kapitels diese bedeutungsvollen, fast unter seinen Augen gemachten Funde gänzlich unbeachtet läßt. Das *Tso schi Tsch'un-ts'iu* (auch hier ist noch von keinem *Tso tschuan* die Rede!) insbesondere, wenn es wirklich die Entstehung gehabt haben sollte, deren Schilderung Ssĕ-ma Ts'ien selbst in den Mund gelegt wird, müßte er unter allen Umständen erwähnt haben, zumal er ja gerade in dem Nachworte auch den Tso in Verbindung mit dem Entstehen des *Kuo yü* erwähnt[2] und er sich hier wie in dem Literaturberichte über das *T. t.* besonders ausführlich verbreitet. Man sieht, Ssĕ-ma Ts'ien's und Ssĕ-ma T'an's Schweigen ist schlechterdings unvereinbar mit Pan Ku's, d. h. Liu Hin's Angaben: mag der König Hien noch so wertvolle alte Schriften gesammelt haben, ein Kommentar des Tso K'iu-ming zum *T. t.* ist ganz bestimmt nicht darunter gewesen. Noch weit schärfer in die Augen fällt im Hinblick auf das Schweigen Ssĕ-ma Ts'ien's und auf alles, was wir sonst noch gesehen haben, die Unglaubwürdigkeit der Erzählung von dem Auffinden des *T. t.* und sogar des *Tso tschuan* beim Abbruch des Hauses des Konfuzius, selbst wenn diese Erzählung nicht ohnehin schon durch die phantastische Ausschmückung hoffnungslos bloßgestellt wäre. Sie taucht wieder zuerst bei Pan Ku auf, der sie sowohl in der Lebensbeschreibung des Königs Kung von Lu wie in Liu Hin's Literaturbericht vorträgt. In der ersteren heißt es noch sehr kurz: „Der König Kung (Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) liebte zunächst die staatlichen Gebäude instand zu setzen. Er brach das alte Wohnhaus des Konfuzius ab, um die Hallen dort zu erweitern. Da vernahm er Glockenklang und die Töne von Lauten und Harfen, so daß er nicht wagte, mit dem Abbruch fortzufahren. In den Wänden aber fand man die Lehrtexte mit ihren

---

[1] Ebenda Kap. 130, fol. 7 r° u. 8 v°.

[2] Ebenda fol. 12 r°.

Kommentaren in alten Schriftzeichen"[1]. Im Literaturbericht wird dann ausführlicher mitgeteilt, das die gefundenen Schriftwerke das *Schang schu*, das *Li ki*, das *Lun yü* und das *Hiao king* waren, der Glockenklang und die Lauten und Harfen fehlen auch hier nicht[2]. Hü Schên, ein eifriger Verehrer von Liu Hin (s. o. S. 33 und 68 Anm.) und Verfasser des *Schuo wên* (1. und 2. Jahrhundert n. Chr.), hat dann in der Vorrede zu seinem Werke dieser Bücherliste noch das *T. t.* hinzugefügt[3], und Wang Tsch'ung, der sonst so scharfsinnige, kühle Kritiker, macht sogar, ohne seine Quelle anzugeben, das *Tsch'un-ts'iu* mit dem *Tso tschuan* daraus, wobei er bemerkt, daß „nur das *Tso tschuan* (dem Konfuzius) zeitlich nahe steht und den wahren Sinn erfaßt hat"[4]. Ganz unmöglich erscheint nach allem, was vorhergegangen, die weitere Angabe von Hü Schên[5], daß bereits der Fürst von Peï-p'ing (in Tschi-li), Tschang Ts'ang, der zu Beginn der Han-Dynastie, also im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. tätig war, ein *Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan* dem Kaiser überreicht habe[6]. Sie geht vermutlich zurück auf eine Stelle in der Lebensbeschreibung des Fang Fêng 房鳳, eines Mitarbeiters Liu Hin's bei seiner archivalischen Tätigkeit, in den Han-Annalen, wo berichtet wird, daß der Fürst von Peï-p'ing, Tschang Ts'ang, ebenso wie Kia Yi 賈誼 (2. Jahrhundert v. Chr., s. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 321), Tschang Tsch'ang 張敞 (1. Jahrhundert v. Chr., a. a. O. Nr. 21) und Liu „an der Ordnung des Kommentars des Tso zum *T. t.* gearbeitet hätten"[7]. Nun ist uns Tschang Ts'ang aus dem *Schi ki* bekannt als eine Autorität in Astronomie und Tonkunde[8], aber von seinem Verhältnis zum *Tso tschuan* weiß nicht einmal seine eigene Lebensbeschreibung[9] irgend etwas zu melden,

---

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 53, fol. 4 r°: 恭王初好治宮室、壞孔子舊宅以廣其宮、聞鐘磬琴瑟之聲、遂不敢復壞、於其壁中得古文經傳.

[2] Ebenda Kap. 30, fol. 4 v°.

[3] In der von Kueï Fu 桂馥 bearbeiteten und in Wu-tsch'ang im Jahre 1870 neu herausgegebenen Ausgabe des *Schuo wên* bildet die Vorrede Hü Schên's einen Teil des 49. Kapitels. Die Erzählung findet sich dort fol. 12 v°ff.

[4] *Lun hêng* Kap. 29, fol. 1 r°f. Forke, *Lun-hêng* I, 462. Unverständlich ist demgegenüber, wenn Wang Tsch'ung Kap. 11, fol. 13 v° (s. Forke I, 277) aus dem *Tsch'un-ts'iu tschuan* zitiert und damit den Kommentar des Kung-yang meint.

[5] *Schuo wên* Kap. 49, fol. 14 r°.

[6] Vgl. Legge, *Proleg.* S. 24.

[7] *Ts'ien Han schu* Kap. 88, fol. 26 v°.

[8] Chavannes, *Mém. hist.* II, 479, III, 20 u. 456. Die Bemerkung von Chavannes I, CXLIX, daß Tschang Ts'ang in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. „den Kommentar des Tso veröffentlicht" habe, findet natürlich im *Schi ki* keine Stütze.

[9] *Ts'ien Han schu* Kap. 42, fol. 1 r°f.

obwohl sie, wie auch Liu Fêng-lu besonders hervorhebt[1], wiederholt seine literarische Belesenheit rühmt. Auch für diese beiden Legenden, die Auffindung der alten Schriftwerke im Hause des Konfuzius mit Musikbegleitung und die Überreichung des *Tso tschuan* durch Tschang Ts'ang, ist also Ssĕ-ma Ts'ien's Schweigen ein beredtes Zeugnis. Wie ist es außerdem miteinander zu vereinigen, daß bereits der König Hien im 2. Jahrhundert v. Chr. ein *Tso schi Tsch'un-ts'iu* besaß, daß der Fürst von Peï-p'ing um 200 v. Chr., also etwa 50 Jahre vor dem Funde im Hause des Konfuzius, ein *Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan* dem Kaiser überreichte, an dem dann mehrere Gelehrte im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. arbeiteten, und daß Liu Hin am Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. das Werk auffindet und es dem *T. t.* anpaßt?

Liu Hin's Neuschaffung oder Umschaffung des *Tso tschuan* aus dem *Tso schi Tsch'un-ts'iu* ist für die ganze *T.-t.*-Frage von sehr tiefgreifender, verhängnisvoller Wirkung gewesen. Seinen Zweck, dem neuen „Kommentare" eine überragende Geltung vor den beiden des Kung-yang und des Ku-liang zu verschaffen, hat der gelehrte Fälscher vollkommen erreicht. Zwar er selbst hat, wie wir sahen, den Triumph seines Werkes nicht mehr erlebt, und die Aufnahme in den Kanon hat er nicht durchsetzen können, aber nach ihm stieg die Beliebtheit und damit das Ansehen des *Tso tschuan* unaufhaltsam. Gegenstimmen sind wiederholt und zuerst auch nicht ohne Erfolg laut geworden, aber allmählich verstummten sie oder wurden unwirksam. Am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. wurde das Werk in den amtlichen Kanon aufgenommen, während die beiden anderen *tschuan* mehr und mehr im Ansehen zu sinken begannen. Das Märchen von Tso K'iu-ming, dessen Name nicht einmal feststand, und von seiner Tätigkeit gemeinsam mit Konfuzius wurde ein fester Bestandteil der chinesischen Wissenschaft und gab dem *Tso tschuan* nicht bloß den Glorienschein des hohen Alters, sondern auch den der unmittelbaren Inspiration durch den Meister selbst. Der Hauptförderer des *Tso tschuan* nach Liu Hin war Tschêng Hüan im 2. Jahrhundert n. Chr., der in drei Schriften den Kommentator Kung-yang's, Ho Hiu, in so wirksamer Weise bekämpfte, daß von da ab der Niedergang der beiden Kommentare unaufhaltsam wurde (vgl. oben S. 35 Anm.). Der Stand der Dinge zeigt sich deutlich in der Übersicht über die kanonische Literatur in den im 7. Jahrhundert entstandenen Annalen der Sui-Dynastie; es ist dies die erste literaturgeschichtliche Abhandlung, die uns seit der Han-Zeit erhalten ist. Wörtlich wie der gefälschte Bericht im *Schi ki* erzählt sie die Geschichte von Tso K'iu-ming, wie er aus Besorgnis, der wahre Sinn des *T. t.* könne verlorengehen, seinen „Kommentar" verfaßt habe, und fährt dann fort: (Die drei Kommentare mit den Erklärungen von Fan Ning [der Erklärer Ku-liang's], Ho Hiu, Fu K'ien und Tu Yü) „gehören zwar alle dem staatlichen Studienplane an, aber von Kung-yang und Ku-liang wird nur der Text übungsweise gelesen, nicht jedoch

[1] *Tso schi Tsch'un-ts'iu k'ao tsch'êng* fol. 8 r°f.

kann der Sinn gründlich durchgearbeitet werden[1]. In der späteren Wissenschaft werden zwar die drei Kommentare gründlich erklärt, aber nur Tso vermittelt die Anpassung an den Sinn (des *T. t.*). Bis zur Sui-Zeit förderte Tu Yü (der Erklärer des *Tso tschuan*) diese Anpassung an den Sinn am meisten, und Kung-yang und Ku-liang sanken zur Bedeutungslosigkeit herab. Heute haben sie kaum noch einen Vertreter, der darüber lehrt"[2]. Gelehrte der T'ang- und Sung-Zeit haben zwar, wie wir früher gesehen (s. oben S. 17ff.), wiederholt Einspruch erhoben gegen eine Überschätzung des *Tso tschuan* mit seiner erdrückenden Stoffülle. Tan Tschu und Tschao K'uang (s. oben S. 13) unter der T'ang-Dynastie bemühten sich, die Legende von Tso K'iu-ming zu zerstören, und Sun Kio (s. oben S. 19) und Hu An-kuo (s. oben S. 21ff.) unter den Sung versuchten, die Kommentare von Kung-yang und Ku-liang wieder zu Ehren zu bringen, aber im Ganzen sind die Dinge geblieben, wie sie in den Sui-Annalen geschildert waren. Die Ursachen dieser Entwicklung sind bereits wiederholt angedeutet worden: es war einmal das vermeintliche Alter des *Tso tschuan* und dann vor allem die Fülle seines Inhalts. Die Formeln des *T. t.* setzten eine Kenntnis der Geschichte voraus, die in demselben Maße schwand, wie die Entfernung von ihrem Zeitalter sich vergrößerte. Das *Tso tschuan* lieferte diese Kenntnis in der angenehmsten Form, während den ethischen Gesetzen und den danach getroffenen „Entscheidungen" bei Kung-yang und Ku-liang die Nachwelt fremd gegenüberstand und stehen mußte. „Confucius", so schreibt der schon erwähnte chinesische Jesuit Ko (s. oben S. 6), „écrivoit pour son siècle. Le souvenir récent des faits qu'il raconte, les histoires publiques, les moeurs générales du temps expliquoient à tout le monde son Tchun-tsieou, et y montroient les leçons de Morale, de Politique et de Philosophie qu'il avait prétendu y mettre"[3]. In dem Maße aber, wie jene Erinnerung verblaßte, schwand auch das Verständnis für das *T. t.*, und so hielt man sich an Tso, der, wie Ko weiter sagt, „a le plus d'autorité à cause de son ancienneté"[4].

Aber das Werk Liu Hin's ist auch ein verhängnisvolles insofern gewesen, als es die vollkommene Verwirrung der Anschauungen vom Wesen des *T. t.* hervorgerufen hat, die sich durch die ganze chinesische Literaturgeschichte von der Han-Zeit an hindurchzieht und die wir in unserem 3. Abschnitt kennen gelernt haben, eine Verwirrung, die dann die europäische Sinologie übernommen hat und unter deren Einfluß sie auf die seltsamsten Abwege geraten ist. Bis zum

---

[1] Vgl. dazu oben S. 32 Anm. 3.

[2] *Sui schu* Kap. 32, fol. 26 r°: (穀梁范甯注...)俱立國學、然公羊穀梁但試讀文而不能通其義、後學三傳通講而左氏唯傳服義、至隋杜氏盛行服義、及公羊穀梁浸微、今殆無師說.

[3] *Mémoires concernant* usw. *des Chinois* I, 49.

[4] Ebenda S. 50.

Auftreten von Liu Hin war die Auffassung vom *T. t.* eine durchaus einheitliche: man wußte, daß hinter den geschichtlichen Formeln eine mündlich überlieferte „Geheimlehre" stand, und daß diese dann in den Erklärungen von Kung-yang und Ku-liang ihre schriftliche Aufzeichnung erhalten hatte. Noch Ssĕ-ma Ts'ien wußte nichts von einem *Tso tschuan*[1], Liu Hin's Vater und sein Zeitgenosse Tsê Fang-tsin kannten nur die Erklärung von Ku-liang und hielten sich daran (s. S. 60 u. 64f.), und Wang Tsch'ung meint mit dem „Kommentar des *T. t.*" das *Kung-yang tschuan* (s. oben S. 75 Anm. 4). Diese Einheitlichkeit ist durch Liu Hin zerrissen worden. Verleitet durch die Erzählungen des *Tso tschuan*, fing man an, in dem *T. t.* ein Geschichtswerk zu sehen, und hatte nun Mühe, seine Bedeutung als solches mit den Aussprüchen Mêng tsĕ's zu vereinigen; dadurch geriet die ganze Überlieferung in Zweifel und Verlegenheit, und alle bombastischen Redewendungen waren nicht imstande, darüber hinwegzuhelfen. So hatte Tschêng Ts'iao im 12. Jahrhundert nicht unrecht, wenn er den Kommentaren vorwarf, daß sie erst den Widerstreit der Meinungen hervorgerufen hätten (s. oben S. 17). Die eigene Bedeutung des *Tso tschuan* als eines selbständigen Werkes zu würdigen, ist hier ebensowenig unsere Aufgabe, wie die Geschichte seines Textes und seiner Erklärungen weiterzuverfolgen; es lag uns lediglich ob, sein Verhältnis zum *T. t.* festzustellen.

Weit einfacher als beim *Tso tschuan* liegen nun die Dinge bei den Werken von Kung-yang und Ku-liang, die wir, wie erwähnt, als die eigentlichen und einzigen uns erhaltenen Kommentare des *T. t.* anzusehen haben. Ihre Entstehungsgeschichte verliert sich allerdings ebenso im Dunkel wie die des *Tso tschuan*, aber die Überlieferung, so kärglich sie ist, hat wenigstens nichts Unwahrscheinliches oder gar Übernatürliches. Ssĕ-ma Ts'ien kennt bereits beide Werke; in dem Kapitel über die konfuzianischen Gelehrten heißt es: „Was das *T. t.* angeht, so wird es in Ts'i und Lu von Hu-wu Schêng, in Tschao von Tung Tschungschu gelehrt"[2]. Beide Gelehrte waren Träger der Überlieferung des Kung-yang. Etwas weiter, in der Lebensbeschreibung von Kiang Schêng, heißt es dann, daß er „für das *T. t.* nach der Auffassung des Ku-liang von Kung-sun Hung (2. Jahrhundert v. Chr., Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1030) verwendet wurde"[3]. Über

---

[1] Chavannes, *Mém. hist.* I, CXLVII, Anm. 3 meint, Eitel sei im Irrtum, wenn er in China Review XV, 90 sage, „es schiene, daß man zur Zeit Ssĕ-ma Ts'ien's nur den Kommentar des Ku-liang zum *T. t.* gekannt habe". Ich weiß nicht, wo Eitel dies gesagt haben soll, an der angegebenen Stelle der China Review jedenfalls nicht, aber seine Vermutung ist nur insofern nicht ganz zutreffend, als man damals auch von Kung-yang bereits Kunde gehabt hat.

[2] *Schi ki* Kap. 121, fol. 3 v°: 言春秋於齊魯自胡母生、於趙自董仲舒. Das Zeichen 母 ist nach einer Glosse wie 無 *wu* zu sprechen und gehört zum Familiennamen. Der Beiname Hu-wu Schêng's war nach derselben Glosse Tsĕ-tu 子都.

[3] Ebenda, fol. 11r°: 瑕丘江生爲穀梁春秋自公孫弘得用 (vgl. unten).

die Entstehung weiß Pan Ku das Folgende zu berichten: „Die Rügen, die im *T. t.* ausgesprochen werden, verletzten die hochgestellten Persönlichkeiten. Die Fürsten und Minister jener Zeit aber übten ihre Macht mit furchtgebietender Gewalt aus, und ihre Geschichte erhielt erst in dem Kommentar ihre wirkliche Gestalt. Darum verbarg man das Buch und machte es nicht bekannt, so vermied man die Gefahren der Zeit. Am Ende verbreiteten sich jedoch die Erklärungen auf mündlichem Wege, und so entstanden die Kommentare des Kung-yang, des Ku-liang, des Tsou und des Kia. Von diesen vier wurden Kung-yang und Ku-liang in den staatlichen Kanon aufgenommen; Tsou hat keine Schule gebildet, von Kia gibt es keine schriftliche Aufzeichnung"[1]. Dieses Zeugnis hat insofern einen besonderen Wert, als es sich in dem Kataloge Liu Hin's findet, und zwar unmittelbar hinter seiner Erzählung von der Entstehung des „Kommentars" von Tso K'iu-ming. Also selbst dieser ausgesprochene Gegner der beiden Kommentare leugnet nicht, daß sie schriftliche Aufzeichnungen der mündlich überlieferten „Geheimlehre" sind, und das ist für uns zunächst das wichtigste. Denn tatsächlich enthalten die uns überlieferten Texte der beiden Kommentare die „Rügen" und „Rechtsentscheidungen", und zwar beide nach gleichem System und in gleicher Form, während das *Tso tschuan* davon so gut wie ganz frei ist. Einige Schwierigkeit macht in dem Texte wieder das Wort *tschuan.* Es ist zwar oben mit „Kommentar" wiedergegeben, aber von einem schriftlichen Kommentare kann in jener frühen Zeit keine Rede sein, es müßte deshalb unter dem Buche, das verborgen wurde, das *T. t.* selbst verstanden werden; aber dann könnte mit *tschuan* auch nur das *T. t.* gemeint sein, was vielleicht möglich wäre, wenn man den Ausdruck hier als „geschichtliche Abhandlung" (s. oben S. 70 Anm. 2) auffaßte. An dem Tatbestande wird indessen hierdurch nichts geändert: die Deutung der Formeln, die Konfuzius mündlich mitgeteilt hatte, fand ihren festen Ausdruck in vier *tschuan* oder Kommentaren. Davon sind die des Tsou und des Kia unbekannt geblieben, vielleicht haben beide niemals eine schriftliche Form erhalten, jedenfalls scheiden sie für alle weiteren Betrachtungen aus. Die beiden anderen sind uns unverkürzt und seit ihrer Niederschrift wohl auch unverändert erhalten.

Über den Weg, den die mündliche Überlieferung genommen hat, bis sie in den beiden Werken ihre schriftliche Form fand, läßt uns Liu Hin oder Pan Ku, wohl nicht ohne Absicht, im dunkeln. Eine auf ihre Richtigkeit nicht zu prüfende Nachricht, die auf Tai Hung[2] (2. Jahrh. n. Chr.) zurückgeführt wird und die

---

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 30, fol. 11 v°: 春秋所貶損大人、當世君臣有威權勢力、其事實皆形於傳、是以隱其書而不宣、所以免時難也、及末世口說流行、故有公羊穀梁鄒夾之傳、四家之中公羊穀梁立於學官、鄒氏無師、夾氏未有書.

[2] Tai Hung 戴宏 war nach *Hou Han schu* Kap. 94, fol. 2 r°f. ein jüngerer Zeitgenosse von Wu You 吳祐 (Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2356) und stammte aus Tsi-ning tschou

sich unter anderem in dem Nachwort zu Ho Hiu's Bearbeitung des *Kung-yang tschuan* findet, besagt darüber: „Tsĕ-hia (der bekannte Schüler des Konfuzius) überlieferte (die Lehre des *T. t.*) an Kung-yang Kao, dieser an seinen Sohn P'ing, dieser an seinen Sohn Ti, dieser an seinen Sohn Kan, dieser an seinen Sohn Schou, und dieser schrieb sie mit seinem Schüler Hu-wu Tsĕ-tu auf Bambus und Seide"[1]. Das *Yü hai* fügt dem noch, unter Berufung auf denselben Gewährsmann, hinzu, daß die Niederschrift zur Zeit des Kaisers King ti von der Han-Dynastie (156—141 v. Chr.) erfolgte, daß Hu-wu Tsĕ-tu aus Ts'i war und daß er, „zusammen mit Tung Tschung-schu Erfahrung in den Wahrsagungsfiguren besaß"[2]. Ferner zitiert es das *Wu King schu mu*, wonach „Kung-yang Kao ein Schüler von Tsĕ-hia gewesen sei"[3], und der Kommentar zu Fan Ning's Bearbeitung des *Ku-liang tschuan* bemerkt in der Vorrede, daß Kung-yang aus Ts'i stammte. Über den Verfasser des *Ku-liang tschuan* macht derselbe Kommentar in der Vorrede folgende Angaben: „Ku-liang's Vorname war Schu, sein Beiname Yuan-schi. Er stammte aus Lu (Schan-tung). Sein Vorname wird auch als Tsch'i gegeben"[4]. Yen Schi-ku bemerkt indessen in einer Glosse zu *Ts'ien Han schu* Kap. 30, fol. 9 r°, der Vorname laute Hi 喜. Auf Yen wird dann auch im *Yü hai* noch die folgende weitere Überlieferung zurückgeführt: „(Ku-liang Hi) empfing das Lehrbuch von Tsĕ-hia und machte einen Kommentar dazu. Diesen überlieferte er an Sun K'ing, dieser weiter an Schên kung, dieser an Kiang Wêng"[5]. Pan Ku führt die Reihe dann noch etwas weiter fort: „Kiang kung (d. h. Kiang Wêng) aus Hia-k'iu (Tsĕ-yang hien 滋陽 in Schan-tung,) erhielt das *T. t.* des Ku-liang und das *Schi* von Schên kung aus Lu, und von ihm kam es weiter an seine Söhne und Enkel, die Akademiker dafür waren.... Danach erhielten es Jung Kuang aus Lu und der kaiserliche Enkel Hao Sing kung.... Ts'ai Ts'ien-ts'iu aus P'eï (in Anhui) mit dem Beinamen Schao-kün, Tschou K'ing aus Liang mit dem Beinamen You-kün und Ting Sing mit dem

---

in Schan-tung. Er scheint ein kleiner Beamter gewesen zu sein. Von seinen gelehrten Leistungen ist weiteres nicht bekannt.

[1] 戴宏序稱、子夏傳與公羊高、高傳其子平、平傳其子地、地傳其子敢、敢傳其子壽、壽與弟子胡母子都著於竹帛是也.

[2] *Yü hai* Kap. 40, fol. 5 v°: 至漢景帝時壽乃共弟子齊人胡母子都著於竹帛、與董仲舒皆見於圖讖.

[3] 吳兢書目公羊高乃子夏弟子. Wu King lebte in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, war Zensor und Minister und einer der Verfasser der T'ang-Annalen (Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2327 und Wylie, *Notes* usw. S. 17).

[4] 穀梁子名俶、字元始、魯人、一名赤.

[5] *Yü hai* a. a. O., fol. 6 v°: 顏師古曰名喜、受經于子夏爲經作傳、傳孫卿、卿傳申公、申公傳江翁.

Beinamen Tsĕ-sun sämtlich von Kuang"[1]. Dazu hat das *Yü hai* noch zwei Zitate aus dem *Fêng su t'ung yi*, wonach „Ku-liang den Vornamen Tsch'i hatte und ein Schüler von Tsĕ-hia war"[2], und aus dem *Wu King schu mu*, wonach er „zur Zeit des Herzogs Hiao von Ts'in (360 bis 335 v. Chr.) gelebt hat"[3].

Aus diesen Verzeichnissen von Namen, über deren Träger uns nichts bekannt ist, läßt sich wenig entnehmen. Für beide Kommentare knüpft danach die Überlieferung an bei Tsĕ-hia, einem der hervorragendsten und im *Lun yü* oft genannten Schüler des Konfuzius, der wegen seiner Gelehrsamkeit berühmt war und ein hohes Alter erreicht haben soll[4]. Sowohl Kung-yang Kao wie Ku-liang Tsch'i (oder Hi) wären danach von ihm in die geheimgehaltene Auslegung der Formeln des *T. t.* eingeweiht worden. Die Kenntnis wäre dann durch fünf Generationen in der Familie Kung-yang vererbt worden, bis sie um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. von dem letzten des Namens auf seinen Schüler Hu-wu Tsĕ-tu übergegangen sei. Tsĕ-hia soll 44 Jahre jünger als Konfuzius gewesen sein[5], und da er ein hohes Alter von vielleicht 80 bis 90 Jahren erreicht haben soll, so mag sein Tod zwischen 420 und 410 v. Chr. anzunehmen sein oder, wenn die Angabe bei Plath, *Die Schüler des Confucius* (Abhandlg. d. Königl. Bayr. Akad. d. W. 1873) S. 62 richtig ist, wonach Tsĕ-hia noch i. J. 406 am Hofe von Wên kung von Weï gewesen sein soll, noch einige Jahre später. Dann würden die fünf Generationen die Zeit bis um 150 v. Chr. unter günstigen Umständen ausfüllen können. Auffallend ist aber, daß, während Tsĕ-hia nach dem Tode des Meisters in Si ho 西河, d. h. im westlichen Teile von Schan-si, gelebt haben soll[6], seine beiden Schüler aus Ts'i und aus Lu, d. h. aus Schan-tung oder Süd-Tschi-li stammten. Auch für die Überlieferung des *Ku-liang tschuan* werden von Ku-liang Tsch'i bis Jung Kuang fünf Generationen genannt, aber über die Niederschrift erfahren wir nichts. Schên kung lebte nach seiner Biographie im *Schi ki* (Kap. 121 fol. 5 r°) unter dem Kaiser Kao Tsu und der Kaiserin Lü, also im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr., und Kiang kung hatte unter Kaiser Wu ti (140—87 v. Chr.) seine berühmte Auseinandersetzung mit Tung Tschung-schu (s. unten), der seinerseits schon unter dem Kaiser King ti

---

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 88, fol. 24 v°: 瑕丘江公授穀梁春秋及詩於魯申公、傳子至孫爲博士...唯魯榮廣王孫皓星公二人受焉...沛蔡千秋少君梁周慶幼君丁姓子孫皆從廣受.

[2] A. a. O.: 風俗通穀梁名赤、子夏弟子. Das *Fêng su t'ung yi* von Ying Schao 應劭 entstammt dem 2. Jahrhundert n. Chr., ist aber nur in Bruchstücken erhalten (s. Wylie, *Notes* usw. S. 131).

[3] 吳兢書目秦孝公時人.

[4] Siehe Legge zu *Lun yü* I, 7.

[5] Chavannes, *Mém. hist.* V, 141, Anm. 1.

[6] Chavannes a. a. O.

(156—141) Akademiker geworden war. Danach würde Kiang als gleichaltrig mit Tung Tschung-schu anzunehmen sein. Hier würde derselbe Zeitraum also gar von vier Generationen ausgefüllt werden müssen, was kaum angängig ist. Wir müssen somit die Frage der Überlieferung des *Ku-liang tschuan* auf sich beruhen lassen, und hinsichtlich der Niederschrift können wir nur Vermutungen hegen. Als sicher dürfte sich annehmen lassen, daß einer der eingeweihten Schüler des Konfuzius, vielleicht Tsĕ-hia, die Auslegung der Formeln des *T. t.* einem oder mehreren seiner Schüler mündlich mitteilte, die Kung-yang Kao und Ku-liang Tsch'i geheißen haben mögen, obwohl dem die merkwürdige Tatsache gegenübersteht, daß beide Namen weder vorher noch nachher in der chinesischen Geschichte erscheinen. Da Kung-yang aus Ts'i, Ku-liang aus Lu stammte, so spricht man später öfter von einer *T.-t.*-Schule von Ts'i und einer von Lu, dagegen nimmt Ssĕ-ma Ts'ien beide noch zusammen und stellt sie der von Tschao gegenüber (s. oben S. 78). Schon hieraus geht hervor, daß irgend welche wesentliche Unterschiede zwischen den Schulen von Ts'i und Lu nicht bestanden haben können, und die von Tschao bildet überhaupt keine Schule für sich, denn Tung Tschung-schu gehört zu der von Ts'i, d. h. von Kung-yang[1]. Der Text des *T. t.* selbst stand ja außerdem fest, denn daß er von Konfuzius schriftlich niedergelegt worden ist, haben wir keinen Anlaß zu bezweifeln, und die Abweichungen, die er in den „drei Kommentaren" hier und da bietet, sind, wie schon früher (S. 30) bemerkt wurde, bedeutungslos. Die mündlich überkommene Auslegung ist dann durch mehrere Generationen, sei es in der Familie, sei es in der Reihe der Schüler, ohne Text fortgeerbt, und hierbei mögen sich allerdings mehrfach allmählich Veränderungen und Abweichungen eingestellt haben, obwohl in der schreibarmen Zeit das Gedächtnis, wie wir auch von anderen alten Kulturvölkern wissen (es sei hier nur an die Inder erinnert), zu ganz anderen Leistungen befähigt war als später. Inwieweit die Abweichungen wirklich von Bedeutung sind, könnte nur durch eine eingehende Vergleichung der beiden Kommentare festgestellt werden. In der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., d. h. nachdem die Gefahren der Ts'in-Dynastie für die konfuzianische Überlieferung beseitigt und die Unruhen, an denen die ersten Jahrzehnte der Han-Zeit keinen Mangel hatten, überstanden waren, schien es den Trägern des geheimgehaltenen Auslegungssystems angezeigt, den Lehren des *T. t.* nunmehr die schriftliche Form zu geben. Für die Schule des Kung-yang Kao besorgte dies Hu-wu Tsĕ-tu, nach seiner Lebensbeschreibung in den Han-Annalen[2] ein Landsmann Kung-

[1] Tung Tschung-schu stammte aus Kuang tsch'uan 廣川 (*Ts'ien Han schu* Kap. 56, fol. 1 r°, nicht aus Kuang-tschou, wie Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2092 irrtümlich schreibt), Kuang tsch'uan lag in dem Gebiete des heutigen King tschou 景州 in Süd-Tschi-li, und dieses gehörte noch zu dem alten Staate Tschao 趙, der um 450 v. Chr. aus den Trümmern von Tsin gebildet war (vgl. unten S. 91 Anm. 3).

[2] *Ts'ien Han schu* Kap. 88, fol. 22 v°.

yang's aus Ts'i und Studiengenosse von Tung Tschung-schu. Von wem und wann für die Schule Ku-liang Tsch'i's die Niederschrift erfolgt ist, wissen wir nicht. Annehmen sollte man, daß es um dieselbe Zeit geschehen sein müßte wie für die von Kung-yang oder etwas später d. h. in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.; dann aber läge es nahe, an Kiang kung als den Verfasser zu denken, der nach den Han-Annalen „zur Zeit des Kaisers Wu ti mit Tung Tschung-schu um den Vorrang stritt"[1]. Offenbar lagen doch um diese Zeit beide Kommentare geschrieben vor, hatten beide ihre Anhänger und stritten beide um Anerkennung. Da grundsätzliche Unterschiede der Lehre zwischen ihnen nicht bestanden, so kann sich der Streit nur um die Form der beiden Schriftwerke gedreht haben, und auch das macht ihr eben erfolgtes Erscheinen wahrscheinlich. Über den Verlauf des Wettstreites berichtet die Lebensbeschreibung Kiang kung's in den Han-Annalen: „Tung Tschung-schu war in den fünf kanonischen Schriften gründlich bewandert. Er vermochte es, in schönen, wohlzusammengefügten Sätzen zu reden, Kiang kung aber hatte eine schwere Zunge. Der Kaiser befahl ihm, mit Tung Tschung-schu eine Disputation abzuhalten, er war aber dem letzteren nicht gewachsen. Der Minister Kung-sun Hung, der für die Lehre Kung-yang's die Bedeutung in Übereinstimmung brachte, bediente sich dazu Tung's. Weil damals Kung-yang beim Throne in Ehren stand, erhielt der Thronfolger den Auftrag, das *T. t.* nach Kung-yang zu studieren. Seitdem wurde das Ansehen Kung-yang's sehr groß. Der Thronfolger ließ sich aber auf eigene Hand über Ku-liang unterweisen und rühmte ihn sehr. Darauf schwand seine (wessen?) Bedeutung allmählich"[2].

War somit zur Zeit der Kaiser King ti und Wu ti, also im 2. und im Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr., die Stellung des *Kung-yang tschuan* eine überragende, so erscheint unter dem Kaiser Süan ti (73—47 v. Chr.) Ku-liang als der Bevorzugte, wie wir ja früher zu sehen Gelegenheit hatten, daß Liu Hiang und Tsê Fang-tsin, der Gönner Liu Hin's, vor allem dem Studium dieses Kommentars obzuliegen hatten (s. oben S. 60 u. 65). Von grundsätzlicher Bedeutung kann dieser Unterschied in der Stellung beider nicht gewesen sein, dazu war ihre Wesensart zu gleichmäßig; ausschlaggebend ist für uns die Tatsache, daß zu jener Zeit überhaupt nur die Auslegungsmethode des Kung-yang und des Ku-liang das Verständnis für das *T. t.* vermittelte, von einem *Tso tschuan* mit seiner rein geschichtlichen Darstellung ist bis zu den „Entdeckungen" Liu Hin's keine Rede. Vielleicht wird Kung-yang's Fassung, was die Niederschrift anlangt,

---

[1] Ebenda fol. 24 v°: 武帝時江公與董仲舒竝.

[2] Ebenda: 仲舒通五經能持論善屬文、江公吶於口、上使與仲舒議、不如仲舒、而丞相公孫弘本爲公羊學比輯其議卒用董生、於是上因尊公羊家詔太子受公羊春秋、由是公羊大興、太子既通復私問穀梁而善之、其後浸微.

als die ältere und vollständigere zu gelten haben, aber das System von Frage und Antwort wird bei beiden die mündlich überlieferte alte Form wiedergeben, in der man sich die Deutung der Formeln Generationen hindurch dem Gedächtnis eingeprägt hatte. Im Hinblick auf die Ähnlichkeit der beiden Kommentare ist man zur Sung-Zeit auf den Gedanken gekommen, daß Kung-yang und Ku-liang nur zwei verschiedene Aussprachen eines Namens, etwa Kiang 姜, seien, beide Werke also auf eine Persönlichkeit zurückgingen (vgl. Legge, *Proleg.* S. 38). Beweise hierfür sind zwar nicht beizubringen, und die Annahme hat auch keine weitere Unterstützung in der chinesischen Literatur erhalten, trotzdem ist nicht zu bezweifeln, daß sie vieles für sich hat. Wenn es in einem (mir nicht zugänglichen) Kommentar zu dem oben erwähnten (s. S. 76) Literaturbericht der Sui-Annalen unter Berufung auf Hü Schên, den Verfasser des *Schuo wên*, heißt: „Die Lehre Tso's nannte man zur Han-Zeit die alte Lehre, die des Kung-yang aber blühte zur Han-Zeit, man nannte sie deshalb die heutige Lehre"[1], so kann sich dies, wenn es überhaupt richtig ist, nur auf eine Zeit beziehen, wo Liu Hin's Fälschungen bereits wirksam waren. Noch verdächtiger ist der Stammbaum für die Herkunft des *Tso tschuan*, der sich zuerst bei K'ung Ying-ta (6. und 7. Jahrhundert n. Chr.) in seiner Erklärung zu der Vorrede von Tu Yü's Bearbeitung des *Tso tschuan* findet und von ihm auf das *Pie lu* des Lu Hiang zurückgeführt wird. Es heißt dort: „Tso K'iu-ming überlieferte seine Lehre an Tsêng Schên, dieser an Wu K'i, dieser an seinen Sohn K'i, dieser an To Tsiao aus Tsch'u; dieser machte eine Abschrift davon, faßte sie in acht Abteilungen und überlieferte sie an Yü K'ing; dieser machte eine Abschrift in neun Abteilungen und überlieferte sie an Sün K'ing, dieser überlieferte sie an Tschang Ts'ang"[2]. Tsêng Schên ist nach Legge (*Proleg.* S. 27) der bei Mêng tsĕ (II, 1, 1, 3) erwähnte Tsêng Si 曾西, der nach den Kommentatoren ein Enkel des oft erwähnten Schülers des Konfuzius, Tsêng Ts'an 參, war; Sün K'ing, anscheinend derselbe, der auch in der Patriarchenreihe des *Ku-liang tschuan* unter seinem anderen Namen Sun K'ing (vgl. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 807) erscheint, lebte in der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr., Tschang Ts'ang war, wie wir sahen (s. S. 75), im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. Fürst von Peï-p'ing. Wir würden also für die Zeit von etwa 400 bis 250 v. Chr. fünf oder sechs Generationen haben, eine an sich nicht unwahrscheinliche Zahl; dagegen ist es ganz undenkbar, daß dieselbe Persönlichkeit zugleich ein Überlieferer des *Ku-liang tschuan* und des *Tso tschuan* gewesen sein sollte. To Tsiao und Yü K'ing werden in dem ersten Be-

---

[1] Zitiert *Yü hai* Kap. 40, fol. 6 v°: 左氏漢時謂之古學、公羊漢世乃興、故謂之今學.

[2] A. a. O. fol. 1 r°: 劉向別錄云、左丘明授曾申、申授吳起、起授其子期、期授楚人鐸椒、鐸椒作抄撮八卷授虞卿、虞卿作抄撮九卷授荀卿、荀卿授張蒼.

richte Ssĕ-ma Ts'ien's als Verfasser von Tsch'un-ts'iu-Werken erwähnt (s. S. 38), hier erscheinen sie plötzlich als Überlieferer des *Tso tschuan*, eine Tatsache, von der selbst Liu Hin noch nichts weiß! Die ganze abenteuerliche Aufzählung, deren Herkunft wir nicht nachprüfen können, macht den Eindruck einer Nachahmung der Überlieferungsgeschichte von Kung-yang und Ku-liang, die zu dem Zwecke hergestellt wurde, dem *Tso tschuan* die Verbindung mit einem weniger anfechtbaren Schüler des Konfuzius zu verschaffen als Tso K'iu-ming war.

Die weiteren Schicksale der beiden Kommentare sind aus dem früher Gesagten bekannt. So oft auch in der Folgezeit Zweifel an der Echtheit der behaupteten Herkunft des *Tso tschuan* oder Bedenken gegen seinen Wert als Kommentar aufstiegen, sein bunter, fesselnder Inhalt war immer wirksamer als die spitzfindigen Erklärungen des ethischen Inhalts der Formeln; mehr und mehr drängte es die beiden eigentlichen Kommentare zur Seite, zugleich damit aber auch die Möglichkeit für das richtige Verständnis des *T. t.* Wie die mündliche Überlieferung das Werk des Konfuzius angesehen wissen will und was sie ihm entnimmt, das wird uns der Mann lehren, der bereits wiederholt als einer der stärksten Träger dieser Überlieferung genannt worden ist, und mit dem wir uns im folgenden eingehender beschäftigen wollen, Tung Tschung-schu, der Verfasser des *Tsch'un-ts'iu fan lu.*

Die Ergebnisse, zu denen uns unsere bisherigen Untersuchungen geführt haben, lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen:

Das *T. t.* ist kein Geschichtswerk, sondern ein Lehrbuch der Staatsethik. Es besteht aus den kurzen tragenden Formeln, die Konfuzius schriftlich niedergelegt, und dem zunächst geheimgehaltenen Auslegungssystem, das er mündlich seinen Schülern mitgeteilt hat.

Dieses Auslegungssystem hat sich in zwei Trägerreihen oder Schulen mündlich fortgepflanzt, bis es um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. schriftlich niedergelegt wurde in den beiden Kommentaren *Kung-yang tschuan* und *Ku-liang tschuan.*

Das uns als *Tso tschuan* überlieferte Werk ist kein Kommentar des *T. t.*, sondern ein davon ganz unabhängiges, selbständiges Werk, vielleicht eins von den zahlreichen Tsch'un-ts'iu-Werken vom Ausgange der Tschou-Zeit; es ist erst durch die systematischen Fälschungen Liu Hin's am Ende der vorchristlichen Zeit mit dem *T. t.* verbunden und als ein Kommentar dazu ausgegeben worden.

Das *Tso tschuan* hat allmählich die beiden wirklichen Kommentare des *T. t.* zur Seite gedrückt und damit auch den Weg zum Verständnis des *T. t.* mehr und mehr verdunkelt.

Liest man das *T. t.* mit Hilfe des mündlich gegebenen Auslegungssystems, so wird die hohe Wertschätzung des Altertums, von der vor allen Mêng tsĕ Zeugnis ablegt, durchaus verständlich[1].

---

[1] Während des Druckes dieser Arbeit kommt die Abhandlung von A. von Rosthorn, *Das Tsch'un-tsch'iu und seine Verfasser* (Sitzungsberichte d. Akad. d. Wissensch. in Wien. Philos.-histor. Kl. 189. Band 5. Abhdlg.) in meine Hände. Rosthorn hat das Problem des *T. t.* ebenfalls neu angefaßt und kommt dabei zu annähernd gleichen Ergebnissen wie ich, namentlich was das Wesen des *T. t.* und die Stellung des *Kung-yang tschuan* und *Ku-liang tschuan* betrifft. Dagegen hat er sich von den durch Liu Hin und seinen Anhang erfundenen Fabeln über die Entstehung und Auffindung des *Tso tschuan* nicht freizumachen gewußt. Auch will er in den Formeln des *T. t.*, ähnlich wie Grube, nur ein „aide-mémoire" sehen. Das ist an sich schon höchst unwahrscheinlich und widerspricht außerdem den überlieferten Nachrichten (vergl. oben S. 37 ff.).

Zweiter Teil.

Tung Tschung-schu's Tschʿun-tsʿiu fan lu.

1.

Die Persönlichkeit Tung Tschung-schu's.

Die Schule der Konfuzianer, in deren Lehrsystem der gottgewollte Lehenstaat der Tschou das Mittelstück bildete, hatte, eben wegen dieses Mittelstückes, die Hand des großen Einheitsherrschers Schi Huang-ti besonders schwer zu fühlen. Ihr Schrifttum wurde zerstört, die Erörterung ihrer Lehre bei Todesstrafe verboten. Aber der Bannfluch währte nicht allzu lange. Im Jahre 213 v. Chr. erlassen, wurde das Gesetz i. J. 191 vom Kaiser Hui ti von der Han-Dynastie auch formell zurückgenommen, und daß es in der Zwischenzeit ununterbrochen wirksam gewesen sein sollte, ist schon deshalb ausgeschlossen, weil inzwischen der Sturz der Ts'in-Dynastie erfolgt war, und Kao ti, der Gründer der Han-Dynastie, i. J. 195 am Grabe des Konfuzius selbst ein Opfer dargebracht hatte. Die Zerstörung der mit literarischen Schätzen angefüllten Hauptstadt der Ts'in i. J. 207 mag unter den alten Schriften der Chinesen mehr Schaden angerichtet haben als das berühmte Verbrennungs-Edikt vom Jahre 213. Immerhin, als die Han die Herrschaft antraten, waren mit den meisten anderen Schriften auch die der Konfuzianer zum Teil zu Grunde gegangen, die übrig gebliebenen verstreut, vom Staube der Vergessenheit bedeckt. Kao ti selbst war ein rauher Krieger, von niederer Herkunft, ohne Bildung, ein Feind alles Literatentums, und auch seine nächsten Nachfolger schenkten anderen Philosophen-Schulen mehr Aufmerksamkeit als den Konfuzianern. Als aber Ordnung und Ruhe im Reiche sich festigten, da begannen auch die Kaiser die Fäden der Vergangenheit wieder aufzunehmen und die Neubelebung der alten Literatur zu fördern. Man erinnerte sich der halbvergessenen Weisheit, die der große Meister überliefert hatte, und stellte in der neuen, unter Schi Huang-ti erfundenen Schrift, dem *li schu*, mit wachsendem Eifer zusammen, was davon erhalten war. Eins nach dem andern kam von den alten Büchern wieder zu Tage, und neben der schriftlichen Überlieferung ging eine mündliche einher: im Gedächtnis bestimmter Gelehrten-Geschlechter hatten sich vollständige Texte fortgeerbt, indem sie der Vater dem Sohn, oder der Lehrer dem Schüler mündlich übermittelte, teils infolge der kaiserlichen Ächtung, teils wegen der Unzulänglichkeit des Schreibmaterials. So entstand vom Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. an, teilweise durch Aufsuchung und Umschreibung der noch vorhandenen alten

Bücher, teilweise durch Niederschrift der mündlich überlieferten Texte, eine neue Wiedergabe der auf Konfuzius' Wirksamkeit zurückgeführten Literatur, die von den Mitgliedern seiner Schule als ihr kanonisches Erbgut in Anspruch genommen wurde. Jedes der großen Werke, das *Schi* und das *Schu*, das *Li* und das *Yi*, sowie das von des Meisters eigener Hand stammende *Tsch'un-ts'iu*, hatte besondere Schulen von Bearbeitern. Ssĕ-ma Ts'ien, für den ja einige von diesen noch Zeitgenossen waren, hat uns die Namen und die Herkunft ihrer ersten Begründer überliefert[1]: es sind ihrer acht, und sie entstammten sämtlich dem Heimatboden der konfuzianischen Weisheit, dem heutigen Schantung und Süd-Tschi-li. Ihre Wirksamkeit fällt schon in die Zeit der Kaiser Wên ti (179—157) und King ti (156—141), erfuhr aber von ihnen nur geringe Förderung, bis dann unter Wu ti (140—87) die eigentliche Erweckung der konfuzianischen Studien und die Gründung ihrer gelehrten Anstalten begann.

Unter diesen Patriarchen des konfuzianischen Schrifttums erscheinen Hu-wu Schêng 胡毋生, oder wie er mit vollem Namen heißt, Hu-wu Tsĕ-tu 子都 und Tung Tschung-schu 董仲舒 als die Träger der Überlieferung des *Tsch'un-ts'iu*, und zwar in der Auslegung der Schule Kung-yang's, während Kiang Schêng 江生 die Schule Ku-liang's vertritt[2]. Hu-wu Schêng lebte unter dem Kaiser King ti und war ein Zeit- und Studiengenosse Tung Tschung-schu's. Spätere Nachrichten melden noch, daß er ein Schüler des letzten Abkömmlings der Familie Kung-yang gewesen sei und gemeinsam mit diesem den bis dahin mündlich überlieferten Text von Kung-yang's Kommentar schriftlich niedergelegt habe[3]. Das ist im wesentlichen alles, was wir über ihn wissen. Ausführlicher sind die Nachrichten des *Schi ki* und der Han-Annalen über Tung Tschung-schu. Er ist in der Tat der erste unter den Patriarchen des *Tsch'un-ts'iu*, der aus dem Dämmerlichte einer kargen Überlieferung heraustritt und als greifbare Persönlichkeit uns menschlich näher gebracht wird. Nicht zum wenigsten ist das dem Umstande zu danken, daß uns gesicherte schriftliche Aufzeichnungen von ihm selbst vorliegen, aus denen wir nicht nur sein abstraktes Lehrsystem, sondern auch seine persönlichen Anschauungen von Staat und Religion, sowie von dem Verhältnis beider zueinander entnehmen können. Auch die Nachrichten über seine äußeren Lebensschicksale sind bei aller Kürze doch hinreichend, um uns ein abgeschlossenes Bild von seinem Leben und seinem Wirken zu liefern. Tung Tschung-schu ist der älteste für uns erreichbare Träger der Überlieferung, an den sich die systematische Erklärung der Formeln des *Tsch'un-ts'iu* anknüpft.

Die Lebensbeschreibung, die das *Schi ki* (Kap. 121 fol. 10 r°ff.) und das *Ts'ien Han schu* (Kap. 56 fol. 1 r°ff.) von ihm geben, stimmt in beiden Werken großen-

---

[1] *Schi ki* Kap. 121 fol. 3 r°f.

[2] S. oben S. 78.

[3] S. oben S. 80.

teils wörtlich überein, indessen ist die der Han-Annalen beträchtlich erweitert. Auffallend ist, daß dieses Werk Tung Tschung-schu nicht in den *Ju lin tschuan* 儒林傳 (Kap. 88) behandelt, wo sich die Lebensbeschreibungen aller anderen konfuzianischen Patriarchen, auch die von Hu-wu Schêng und Kiang Schêng finden, sondern unter den sonstigen Persönlichkeiten der *lie tschuan* 列傳, auffallend um so mehr, als in dem Literatur-Verzeichnis der Han-Annalen die Werke Tung's unter denen der Schule *Ju kia* 儒家 aufgeführt sind (a. a. O. Kap. 30 fol. 18 v°). In folgendem wird eine Übersetzung des Textes beider Werke[1] gegeben, dabei sind die Stellen, die sich in wörtlicher Übereinstimmung in beiden finden, kursiv gedruckt[2]. Im *Schi ki* heißt es:

„Tung Tschung-schu stammte aus Kuang-tsch'uan[3]. Da[4] er das T. t. bearbeitet hatte, wurde er zur Zeit des Kaisers King ti Studienrat dafür. Er lebte in völliger Zurückgezogenheit nur der Lehre und dem Studium. Seine Schüler verbreiteten sein Wissen, indem sie es immer der Reihe nach einander mitteilten, ohne daß sie ihn persönlich zu sehen bekamen. Drei Jahre hindurch hatte er keinen Blick für seinen Garten, so war seine geistige Kraft. Bei allen seinen Unternehmungen handelte er genau nach der vorgeschriebenen Form. Alle Gelehrten nahmen ihn als Vorbild und verehrten ihn.

Als Seine Majestät der heutige Kaiser den Thron bestieg (Wu ti i. J. 140 v. Chr.), wurde Tung zum Ratgeber von Kiang-tu[5] ernannt. *Die im Tsch'un-ts'iu*

---

[1] Die chinesischen Texte s. auf Tafel I—III.

[2] Die Lebensbeschreibung Tungs in den Han-Annalen ist übersetzt von Pfizmaier unter dem Titel *Die Antworten Tung-tschung-schü's auf die Umfragen des Himmelssohnes*, in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien Bd. XXXIX S. 345ff. Den Titel hat der Übersetzer gewählt um der drei Denkschriften willen, die Tung auf eine an die Gelehrten des Landes gerichtete Aufforderung des Kaisers Wu ti nacheinander dem Throne vorlegte, und die den größten Teil der Lebensbeschreibung ausmachen (s. unten). Die Übersetzung Pfizmaiers zeigt die Eigenart aller Arbeiten dieses ebenso eifrigen wie unerschrockenen Gelehrten: sie wimmelt von den groteskesten Mißverständnissen, wie sie freilich bei dem damaligen Stande der sinologischen Kenntnisse erklärlich sind, und bedient sich einer so wunderlichen Ausdrucksweise, daß sie ohne den chinesischen Text überhaupt nicht, mit ihm aber auch nur schwer verständlich ist.

[3] Nach dem *Li tai ti li tschi yün pien kin schi* 歷代地理志韻編今釋 Kap. 6 fol. 14 v° lag das alte Kuang-tsch'uan 30 Li östlich der heutigen Stadt Tsao-k'iang hien 棗强 in Süd-Tschi-li, dicht an der Grenze von Schan-tung, also wohl innerhalb des Gebietes der heutigen Unterpräfektur King tschou. Vergl. die Angabe im Kais. Katalog Kap. 174 fol. 1 r° (景州爲仲舒故里).

[4] Der Text der Han-Annalen liest 少 statt 以, so daß die Worte „in der Jugend" hinzuzusetzen sein würden.

[5] Das heutige Yang-tschou fu (Kiang-tu hien) in Kiang-su. Solche Ratgeber wurden

erwähnten ungewöhnlichen Ereignisse von übler Bedeutung erklärte er durch das Gegeneinanderwirken von Yin und Yang. Daher versperrte er bei der Bitte um Regen alle Erscheinungen des Yang und ließ die Erscheinungen des Yin frei. Beim Aufhörenmachen des Regens war es umgekehrt. Durch dieses Verfahren erhielt das ganze Land immer was es wünschte[1]. *Inzwischen wurde er seiner Stellung entsetzt und zu einem Palastbeamten mittleren Grades*[2] *ernannt.* Er hielt sich daheim auf und verfaßte ein Werk über die ungewöhnlichen Ereignisse von übler Bedeutung. Zu jener Zeit war der kaiserliche Ahnentempel in Liao-tung abgebrannt[3], und Tschu-fu Yen[4], der Tung haßte, nahm die Schrift an sich und überreichte sie dem Kaiser. Der Kaiser ließ die Gelehrten zusammenkommen und legte ihnen das Werk vor, damit sie darüber urteilten. *Ein Schüler Tung Tschung-schu's namens Lü Pu-schu, der nicht wußte, daß sein Lehrer die Schrift verfaßt hatte, erklärte den Verfasser für einen großen Narren. Darauf erging das Urteil, daß Tung Tschung-schu eingekerkert werde und des Todes schuldig sei; er wurde jedoch begnadigt. Tung Tschung-schu wagte aber nicht mehr, über ungewöhnliche Ereignisse von übler Bedeutung zu reden.*

Tung Tschung-schu war ein Mann von reinen Sitten und aufrechtem Wesen. Zu jener Zeit wurden außerhalb der Grenzen die Barbarenvölker zurückgetrieben. Kung-sun Hung[5] *erreichte in der Beherrschung des Tsch'un-ts'iu zwar Tung Tschung-*

---

den noch vorhandenen Landfürsten tatsächlich zur Überwachung beigegeben, um alle Selbständigkeitsgelüste zu verhindern. Nach *Ts'ien Han schu* Kap. 19a fol. 15 v⁰f. war eine solche Anordnung bereits unter dem Kaiser King ti i. J. 152 v. Chr. getroffen worden, doch scheint sie erst unter Wu ti ihre volle Wirkung erhalten zu haben.

[1] Vergl. unten Abschnitt 4.

[2] Die *Tschung ta fu* unterstanden dem *Lang tschung ling* 郎中令, dem obersten Verwalter des Palastes. Die Bezeichnung wurde bald danach in *Kuang lu ta fu* 光祿大夫 umgewandelt und scheint schon damals wie in der späteren Zeit lediglich ein Ehrentitel gewesen zu sein. Vergl. Chavannes, *Mém. hist.* II, 515f. und Mayers, *The Chinese Government* (3. Aufl.) S. 70.

[3] Nach einer Angabe im *Ts'ien Han schu* Kap. 27a fol. 12 v⁰ fand dieses Ereignis i. J. 135 v. Chr. statt.

[4] Tschu-fu Yen war einer der Hauptförderer der kaiserlichen Politik zur Beseitigung der Reste des Lehenswesens und setzte i. J. 127 v. Chr. das Gesetz durch, daß das Land der fürstlichen Familien beim Ableben des Lehensinhabers unter alle seine Söhne geteilt werden mußte, um es auf diese Weise mehr und mehr zu zerstückeln. Er fiel bald danach als Opfer seiner eigenen Politik und, wie es scheint, durch eine Intrige Kung-sun Hung's: als überwachender Ratgeber des Fürsten von Ts'i hatte er gegen diesen eine schwere persönliche Anklage erhoben, wofür er samt seiner Familie die Todesstrafe erlitt. *Schi ki* Kap. 112 fol. 12 v⁰.

[5] Kung-sun Hung gehörte zu den Gelehrten aus dem Volke, die der Kaiser Wu ti gleich nach seiner Thronbesteigung in seine Nähe zog. Er war in seiner Jugend ein Gefängnis-

schu nicht, aber er war ein Beamter, wie es selten einen gab. Seine Laufbahn hatte ihn bis zur Stellung eines Staatsrates geführt. Tung Tschung-schu hielt Kung-sun Hung für einen Schmeichler, und dieser war eifersüchtig auf ihn. Er sagte dem Kaiser, daß nur Tung Tschung-schu als Ratgeber bei dem Könige von Kiao-si[1] *verwandt werden könnte. Der König von Kiao-si hatte schon immer von Tung Tschung-schu's edler Lebensführung gehört und behandelte ihn deshalb sehr freundlich. Tung aber war in Furcht wegen seines vor langer Zeit begangenen Vergehens, er zog sich unter Krankheitsvorwänden zurück* und lebte daheim[2]. *Bis an sein Lebensende kümmerte er sich nicht um Besitz, sondern sein Lebensberuf war, die Wissenschaft zu pflegen und Bücher zu schreiben.* Während der Blüte der Han-Dynastie in der fünften Generation[3] leuchtete Tung Tschung-schu's Ruhm beim *Tsch'un-ts'iu* und bei seinem Erklärer Kung-yang."

Die Lebensbeschreibung im *Ts'ien Han schu* lautet folgendermaßen:

(Der Anfang wie im Schi ki). „Nachdem Wu ti den Thron bestiegen hatte, forderte er im Laufe der Zeit mehr als hundert tugendreiche Gelehrte auf (zu Vorschlägen über die Regierung). Tung Tschung-schu als einer der Tugendreichen antwortete darauf mit einer Denkschrift. Das kaiserliche Edikt lautete: (Folgt der Text des Ediktes, in dem die Weisen des Landes aufgefordert werden, anzugeben, wie die Regierung zu einer glücklichen und segenspendenden gemacht werden kann[4].)

---

aufseher und dann Schweinehirt gewesen. Auch seine Darlegungen auf die allgemeine Aufforderung des Kaisers hin (s. oben S. 91 Anm. 2) waren besonders hervorragend und trugen zu seinem Einflusse bei. Kung-sun Hung war 60 Jahre alt, als er vom Kaiser wegen seiner Kenntnis des *Tsch'un-ts'iu* zu seinem Berater erwählt wurde. Bald danach wurde er mit einer Gesandtschaft an die Hiung-nu betraut; vielleicht deutet hierauf der im Texte zusammenhangslos erscheinende Satz von den Barbarenvölkern. Während Tung Staatsrat von Kiang-tu war, war Kung-sun Hung Gouverneur des hauptstädtischen Bezirkes (s. unten Abschn. 4). Er starb im J. 121 v. Chr., 80 Jahre alt. Vergl. zu seiner Lebensbeschreibung *Schi ki* Kap. 112 fol. 1 r°ff. und Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1030.

[1] Entspricht dem Gebiet des heutigen Kiao-tschou u. Kao-mi in Schan-tung.

[2] Die Angabe bei Faber, *A Systematical Digest of the Doctrines of Confucius* S. 9, daß Tung „sich auf den Berg Kueï-yen 佳巖 zurückgezogen und dort sein Buch verfaßt habe", ist nirgends beglaubigt. Auch die Beinamen Kueï-yen tsĕ bei Faber oder Kueï-yen bei Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2092 werden in der Literatur nicht für Tung Tschung-schu angewendet.

[3] Wenn man von der Kaiserin Lü absieht, so war Wu ti allerdings der fünfte Kaiser der Han, gehörte aber nach unserer Rechnung zur vierten Generation, da Hui ti und Wên ti beide Söhne von Kao tsu waren.

[4] Die umfangreichen Texte dieser Erlasse und Denkschriften konnten hier nicht mit übersetzt werden, da dies weit über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen würde. Es wird sich unten noch wiederholt Gelegenheit finden, auf den Inhalt der Schriftstücke

Darauf antwortete Tung Tschung-schu: (Folgt die erste Denkschrift, in der er darlegt, daß er im *Tsch'un-ts'iu* den Handlungen und Schicksalen früherer Geschlechter nachgegangen sei und die Gründe für den Untergang der Tschou und der Ts'in gefunden habe. Wenn die Han trotz ihres besten Willens bisher keinen vollen Erfolg gehabt hätten, so liege der Grund darin, daß die Mißstände der Ts'in noch nicht völlig ausgetilgt seien; das Staatswesen müsse umgestaltet werden im Sinne der Alten. Die Herrscher des Altertums aber hätten Belehrung und Bildung zu ihrer wichtigsten Regierungstätigkeit gemacht und zu dem Zwecke Studien- und Unterrichtsanstalten errichtet).

Als der Kaiser die Antwort gelesen hatte, erstaunte er. Dann erließ er abermals ein Edikt, das folgendermaßen lautete: (Folgt das zweite Edikt, in dem den Gelehrten erklärt wird, daß sich aus ihren bisherigen Darlegungen eine einheitliche Richtschnur noch nicht entnehmen lasse, und in dem sie aufgefordert werden, ohne Furcht vor gesetzlicher Beschränkung ihre Ansichten zu sagen).

Darauf antwortete Tung Tschung-schu das Folgende:

(Folgt die zweite Denkschrift. Darin wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, tüchtige und tugendhafte Beamte heranzubilden; es sollten nicht wie bisher, die Ämter den Söhnen der Großen des Reiches ohne Rücksicht auf ihre Fähigkeiten gegeben, sondern die besten im Volke dafür ausgewählt werden. Jeder Lehensbesitz und jeder Verwaltungsbezirk sollte jährlich zwei besonders tüchtige Männer dem Throne zur Verwendung empfehlen. In der Hauptstadt müßte eine Studien- und Prüfungsanstalt errichtet werden (*hing t'ai hio* 興太學), aus der hervorragende Gelehrte hervorgehen sollen, und die somit eine Quelle der allgemeinen Bildung würde. So würde man die nötige Zahl tüchtiger Kräfte für den Staat erhalten, und die Regierung von den bisherigen Schäden befreit werden.)

---

zurückzukommen. Sie sind es gewesen, um derentwillen Pfizmaier seinen Titel für die Lebensbeschreibung Tung's gewählt hat (s. oben S. 91 Anm. 2). Eine französische Übersetzung des ersten Erlasses und Auszüge aus den drei Denkschriften Tung's, von dem Missionar Hervieu stammend, finden sich auch bei Du Halde, *Description* usw. *de l'Empire de la Chine* Bd. II S. 474f. und 524ff.

Die Edikte und Denkschriften sind berühmte Dokumente in der chinesischen Literatur geworden und außer in den Han-Annalen auch mehrfach gesondert veröffentlicht, so z. B. in der Sammlung von Schriftstücken der Han-Zeit *Ts'üan Han wên* 全漢文, Kap. 23 fol. 2 r°ff. (Das aus 63 Kapiteln bestehende *Ts'üan Han wên* ist nur ein Teil der großen von Yen K'o-kün 嚴可均 zusammengestellten Sammlung von Schriftstücken der älteren Dynastien mit dem Titel *Ts'üan schang ku san tai Ts'in Han San kuo Tsin Nan peï tsch'ao wên* 全上古三代秦漢三國晉南北朝文, die etwas später, in den Jahren 1887 bis 1894, von Wang Yü-tsao 王毓藻 gedruckt worden ist.) Auch in das *T'u schu tsi tsch'êng* sind sie, und zwar gleich an mehreren Stellen — ein Zeichen für die ungeheure Papierverschwendung dieses Werkes — aufgenommen worden, so in der Abteilung 皇極典 Kap. 245 fol. 1 r°ff., Abt. 經籍典 Kap. 328 fol. 5 v°ff. und vielleicht noch anderswo.

Darauf erließ der Kaiser nochmals ein Edikt, das folgendermaßen lautete:

(Folgt das dritte Edikt, in dem noch weitere Vervollständigung, Vertiefung und Wiederholung der Darlegungen verlangt wird.)

Tung Tschung-schu gab darauf folgende Antwort:

(Folgt die dritte Denkschrift. Sie weist darauf hin, daß Konfuzius im *Tsch'un-ts'iu* das ganze Gesetz angegeben habe, nach dem sich in Vergangenheit und Gegenwart alles vollzieht; das Altertum zeigt den Zustand der Vollkommenheit in der Regierung des Reiches, darum muß das Altertum als alleinige Richtschnur dienen, und das *Tsch'un-ts'iu* tadelt jede Veränderung des Alten. Jetzt aber besteht keine Einheitlichkeit der Lehre mehr, zahlreiche Schulen lehren verschiedene Systeme, und das Volk weiß nicht mehr, woran es sich halten soll. Es wird beantragt, alles, was nicht in dem Lehrsysteme des Konfuzius enthalten ist, auszumerzen und die Verbreitung abweichender und falscher Lehren zu verbieten, damit die Richtschnur des Lebens einheitlich und allen deutlich wird.)

Als die Antworten alle vorlagen, ernannte der Kaiser Tung Tschung-schu zum Ratgeber von Kiang-tu, damit er dem König Yi diente. Der König Yi war ein älterer Bruder des Kaisers, er war von unverhülltem Stolz und liebte kühne Taten. Tung Tschung-schu beeinflußte ihn durch Recht und Gerechtigkeit, der König aber ehrte und achtete ihn. Nach einiger Zeit fragte der König Tung[1]: ‚der König Kou-tsien von Yüe faßte mit seinen Ministern Sie-yung, (Wên) Tschung und (Fan) Li den Plan, Wu anzugreifen, und vernichtete es dann[2]. Konfuzius sagt: (die) Yin(-Dynastie) hatte drei von Güte erfüllte Männer[3], ich meine, auch Yüe hatte drei von Güte erfüllte Männer. Der Herzog Huan[4] ließ seine Zweifel durch Kuan Tschung[5] entscheiden, ich lasse meine Zweifel

---

[1] Die folgende Unterredung bildet mit nur unwesentlichen textlichen Abweichungen im *Tsch'un-ts'iu fan lu* den 32. Abschnitt; doch erscheint dort als der Fragende nicht der König von Kiang-tu, sondern der von Kiao-si.

[2] Dieser Angriff des Fürsten Kou-tsien gegen Wu, der mit der völligen Vernichtung des letzteren endete, fand in den Jahren 476 bis 473 v. Chr. statt. S. *Mém. hist.* IV, 32 und 429ff. Sie-yung wird bei Ssĕ-ma Ts'ien nicht erwähnt; Tschung hieß mit vollem Namen Wên 文 Tschung (a. a. O. IV, 422 Anm. 1) und Li Fan 范 Li (a. a. O. S. 428). Im *Tsch'un-ts'iu fan lu* werden außerdem noch zwei wenig bekannte Minister genannt: Yi Kao 睪臯 oder Kao-ju 臯如 und Tsch'ê Tsch'êng 車成 oder K'u Tsch'êng 苦成. Diese Fünfzahl hat aber Angesichts der folgenden Bemerkung über die drei von Güte erfüllten Männer wenig Wahrscheinlichkeit.

[3] *Lun yü* XVIII, 1. Die drei waren: der Freiherr von Weï 微, der Freiherr von Ki 箕 und Pi-kan 比干. Näheres siehe in der Anmerkung von Legge zu der Stelle (*Chin. Cl.* I, 195).

[4] Herzog von Ts'i 685 bis 643 v. Chr.

[5] Der bekannte Philosoph und Minister, dem Ts'i nicht zum wenigsten seine Größe verdankte.

durch Euch entscheiden'. Tung Tschung-schu erwiderte: ‚Ich bin ein törichter Mensch und nicht fähig, auf Eure große Frage eine Antwort zu geben. Ich habe gehört daß einst der Fürst von Lu an Hui von Liu-hia[1] die Frage richtete: ich beabsichtige, Ts'i anzugreifen, was meint Ihr dazu? Hui entgegnete: das geht nicht an. Dann kehrte er zurück und sprach mit sorgenvoller Miene: ich habe gehört, daß, wenn man einen Staat angreifen will, man nicht einen rechtlichen Mann darüber befragt. Was hat also diese Rede mit mir zu tun? So schämte er sich gleichsam schon, als nur die Frage an ihn gerichtet wurde. Wie viel schlimmer ist es noch, wenn es sich um eine List handelt, um Wu anzugreifen! Betrachtet man die Dinge von diesem Standpunkte aus, so hatte Yüe eigentlich nicht einen von Güte erfüllten Minister. Denn der von Güte erfüllte Mensch nimmt die Gerechtigkeit zur Richtschnur, aber strebt nicht nach Vorteil, er läßt das sittliche Gesetz leuchten, aber plant nicht glänzende Taten. Darum sprechen unter den Anhängern des Konfuzius selbst fünfzehnjährige Knaben[2] nur mit Scham von den fünf Präsidialfürsten, weil diese List und Gewalt voranstellten, Menschengüte und Gerechtigkeit aber nachsetzten[3]. Wessen Handeln sich aber in der List erschöpft, von dem kann man nicht sagen, daß er zu den Anhängern des großen Weisen gehört. Die fünf Präsidialfürsten sind wohl vortrefflich im Vergleich mit den anderen Lehensfürsten, aber im Vergleich mit den drei Zentralherrschern[4] sind sie wie ein Wu-fu-Stein[5] gegenüber einem köstlichen Nephrit.' Der Fürst war damit einverstanden.

In der Regierungskunst erklärte Tung Tschung-schu die im *Tsch'un-ts'iu* erwähnten ungewöhnlichen Ereignisse usw. (wie im *Schi ki* s. oben S. 92). Nun war vorher die Halle Kao yuan tien von dem Grabe Tsch'ang ling des kaiserlichen Ahnentempels in Liao-tung abgebrannt. Tung Tschung-schu lebte daheim und erörterte die Bedeutung dieses Ereignisses. Er hatte die Niederschrift (des Werkes) noch nicht dem Throne überreicht, als Tschu-fu Yen ihn besuchte. Dieser nahm heimlich Kenntnis davon, und da er eifersüchtig (auf Tung) war, entwendete er das Werk und legte es dem Throne vor. Der Kaiser ließ die konfuzianischen Gelehrten kommen und zeigte es ihnen. Ein Schüler Tung Tschung-schu's usw. (wie im *Schi ki*, s. oben S. 92).

---

[1] Hui ist der posthume Name des Ministers Tschan K'in 展禽 od. Tschan Huo 獲 (6. u. 7. Jahrh. v. Chr.). Liu-hia hieß der kleine Lehensbesitz, den er innehatte. Vergl. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 18. Er wird wiederholt von Konfuzius rühmend erwähnt (*Lun yü* XV, 13 und XVIII, 2 u. 8) und öfter noch von Mêng tsĕ (II, 1, IX, 2; V, 2, I, 3 u. a.).

[2] Eigentlich: „ein Knabe von fünf Fuß". Der Ausdruck findet sich auch bei Mêng tsĕ, III, 1, IV, 17. Vergl. auch *Lun yü* VIII, 6 六尺之孤 „eine Waise von sechs Fuß". Es handelt sich um einen halbwüchsigen Jungen.

[3] S. unten in Abschn. 4.

[4] D. h. die Gründer der drei Dynastien der Hia, Schang und Tschou.

[5] Wu-fu, auch 珷夫 geschrieben, ist nach K'ang-hi ein dem Nephrit ähnlich sehender weißlicher Stein.

Der König von Kiao-si war ebenfalls ein älterer Bruder des Kaisers. Er war besonders zügellos und hatte mehrfach hohe Beamte[1] zu Schaden gebracht. Kung-sun Hung sagte dem Kaiser usw. (wie im *Schi ki*, s. oben S. 93).

Während er in den beiden (Lehen-)Staaten als Ratgeber tätig war, hielt er sich auch im Dienst hochmütiger Könige selbst aufrecht, so daß er die Unteren leitete und die Oberen zurechtwies. Er erhob Widerspruch (bei den Regierenden) und trat ein für die Befolgung der Gesetze. Der Staat, in dem er sich aufhielt, wurde auch richtig gelenkt. Schließlich verzichtete er auf sein Amt und kehrte nach Hause zurück. Bis an sein Lebensende fragte er nicht nach Familienbesitz usw. (wie im *Schi ki*, s. oben S. 93).

Als Tung Tschung-schu daheim war, sandte der Hof, so oft große Entscheidungen zu treffen waren, Boten zu ihm. Auch der Justizminister Tschang T'ang[2] kam in sein Heim und befragte ihn. Seine Antworten gaben ein klares Verfahren an.

Seitdem Wu ti zuerst die Fürsten von Weï-k'i und Wu-an zu Beratern des Thrones gemacht[3], wurde die Förderung des (konfuzianischen) Gelehrtentums betrieben; und nachdem Tung Tschung-schu durch seine Denkschriften auf die kaiserlichen Erlasse die Kenntnis des Konfuzius verbreitet hate, schaltete man die verschiedenen Philosophen-Schulen aus und schuf Amtsstellen für Unterrichtswesen, ebenso empfahlen die Provinzen und Bezirke „große Talente"

---

[1] Eigentlich: „Beamte mit 2000 Picul" (Reis Einkommen im Monat); eine zur Han-Zeit übliche Bezeichnung für Beamte der obersten Klasse. Näheres bei Chavannes, *Mém. hist.* II, 526f. Kung-sun Hung hoffte, daß auch Tung dort Schiffbruch leiden würde.

[2] Er war der Vater des bekannteren Tschang, An-schi 張安世 (Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 19). Infolge kaiserlicher Ungnade endete er durch Selbstmord. Seine Lebensbeschreibung findet sich *Ts'ien Han schu* Kap. 59 fol. 1 r°ff.

[3] Zum Fürsten von Weï-k'i wurde nach *Ts'ien Han schu* Kap. 18 fol. 7 v° i. J. 154 v. Chr. der General Tou Ying 竇嬰 ernannt wegen seiner Verdienste um die Niederschlagung des großen Fürstenaufstandes unter dem Kaiser King ti. Tou Ying war ein Neffe der Kaiserin-Mutter, Gemahlin des Kaisers Wên ti. Er wurde i. J. 131 v. Chr. durch Wu ti hingerichtet. Fürst von Wu-an wurde nach *Ts'ien Han schu* Kap. 18 fol. 8 r° i. J. 141 v. Chr. T'ien-fên 田蚡, ein Bruder der Kaiserin-Mutter. Er starb zehn Jahre später. Von 131 bis 126 v. Chr. hatte sein Sohn T'ien 恬 die Würde inne, danach wurde sie eingezogen. Ssĕ-ma Ts'ien (*Schi ki* Kap. 121 fol. 3r°f.) berichtet uns, daß „Wên ti den Lehren der Schulen der Strafgesetze und des rechten Bezeichnungssystems (s. unten im Abschn. 2) seine Neigung schenkte und bis zu King ti die Konfuzianer nicht in Ämter brachte. Die Kaiserin-Mutter Tou (Mutter von King ti) liebte wiederum die Künste vom Gelben Kaiser und von Lao tsĕ". „Als dann aber die Kaiserin-Mutter Tou gestorben war, wurde T'ien-fên, der Fürst von Wu-an, der Berater des Thrones. Er schob die Lehren der verschiedenen Schulen vom Gelben Kaiser und Lao tsĕ, von den Strafgesetzen und

und „pietätvolle und sittenreine Männer“[1] (für den Staatsdienst), alles das wurde auf Tung Tschung-schu's Betreiben eingerichtet.

Hoch an Jahren starb Tung daheim den Tod des Alters. Seine Familie siedelte über nach Mou ling[2]. Seine Söhne und Enkel gelangten durch Gelehrsamkeit in die Stellungen hoher Beamter.

Die von Tung Tschung-schu verfaßten Schriften haben alle die Erläuterung der Lehren des Kanons zum Gegenstande. Die Abhandlungen über die (kanonische) Lehre, die er dem Throne überreichte, zählten 123 Abschnitte; ferner das, was zu der Gattung von Schriften wie das *Tê schi*, *Wên kü*, *Yü peï*, *Fan lu*, *Ts'ing ming* und *Tschu lin*[3] gehört, in denen er Fragen des *Tsch'un-ts'iu* erörtert, ebenfalls mehrere Zehner von Abschnitten und über 100000 Worte. Alles dies ist der Nachwelt überliefert worden; das Hauptsächliche ist gesammelt, seiner Zeit bei Hofe niedergelegt (?) und in Packen zusammengefügt“[4].

Die Angaben dieser beiden Lebensbeschreibungen ermöglichen es, uns von der Persönlichkeit und dem Wirken Tung's ein leidlich genaues Bild zu machen. Bestimmte zeitliche Daten für sein Leben finden wir allerdings nicht darin. Das vorbereitende Studium Tung's fällt in die Zeit der Regierung des Kaisers King ti, die i. J. 156 v. Chr. ihren Anfang nahm. Kaiser Wu ti bestieg den Thron i. J. 140 v. Chr. und unmittelbar danach erließ er sein Edikt, das die Gelehrten zu Vorschlägen über die Regierung aufforderte. Tung, der sich mit Erfolg an dieser Volksberatung beteiligte, mag damals noch ein junger Mann gewesen sein, aber mehr als sechzehn Jahre muß er natürlich gezählt haben, zumal er unter King ti bereits Studienrat für das *Tsch'un-ts'iu* war, Schüler und Verehrer hatte und als große Autorität auf seinem Arbeitsgebiete galt. Wir müssen also seine Geburt ein gut Stück in die Zeit des Kaisers Wên ti hinaufrücken, etwa gegen das Jahr 170 v. Chr., wenn wir annehmen wollen,

---

rechten Bezeichnungen bei Seite und zog mehrere hundert gelehrte Konfuzianer heran.“ 孝文帝本好刑名之言、及至孝景不任儒者、而竇太后又好黃老之術…竇太后崩武安侯田蚡爲丞相絀黃老刑名百家之言延文學儒者數百人.

[1] *Mou ts'ai* und *hiao lien* sind in der späteren Zeit die literarischen Bezeichnungen für die beiden Grade des *siu ts'ai* 秀才 und *kü jen* 舉人. Anscheinend sind die Ausdrücke auch hier schon im technischen Sinne gebraucht, ob sie aber von Tung Tschung-schu eingeführt sind, läßt sich hiernach nicht feststellen. Biot, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine* S. 139 führt diesen Satz der Han-Annalen irrtümlich als einen solchen aus Tung's Denkschriften an; in den letzteren kommen die Bezeichnungen tatsächlich noch nicht vor.

[2] Mou-ling lag nordöstlich des heutigen Hing-p'ing hien 興平 unweit westlich von Si-an fu.

[3] Zu dieser Stelle vergl. unten Abschn. 3.

[4] Vergl. hierzu unten die Erklärung in Abschn. 3.

daß er zur Zeit der Abfassung seiner Denkschriften 30 Jahre alt war. Einen anderen Anhaltspunkt erhalten wir durch die Tatsache, daß sein Werk über Ereignisse von übler Vorbedeutung in ursächlicher Verbindung stand mit der Feuersbrunst im kaiserlichen Ahnentempel, die im Jahre 135 v. Chr. stattgefunden haben soll (s. oben S. 92 Anm. 3). Zwischen den Jahren 140 und 135 lag Tung's Tätigkeit als Ratgeber in Kiang-tu und ein sich daran schließender Aufenthalt in der Heimat. Geraume Zeit danach — das verhängnisvolle Schicksal seiner Arbeit infolge der Heimtücke des Tschu-fu Yen hatte ihn wohl für längere Zeit bei Hofe unmöglich gemacht — ist seine anscheinend auch nur kurze Wirksamkeit in Kiao-si[1] anzusetzen. Sein Widersacher Kung-sun Hung, dem er diese Abschiebung auf einen gefährlichen Posten verdankte, kehrte i. J. 130 v. Chr. aus dem Schatten der kaiserlichen Ungnade zurück, stieg dann rasch bis zu den höchsten Würden im Staate und starb im Jahre 121 v. Chr. Da Tung ihn gerade um dieses Emporkommens willen für einen Schmeichler ansah, so muß die Entsendung des ersteren nach Kiao-si in die spätere Zeit Kung-sun Hung's, also wohl um 125 v. Chr. gefallen sein. Das Todesjahr Tung's ist ebenfalls nicht festzustellen, doch sind einige Anhaltspunkte auch dafür vorhanden. Ssĕ-ma Ts'ien, der im Anfang der Regierung des Kaisers Tschao ti starb[2], also bald nach dem Jahre 86 v. Chr., erwähnt Tung's Tod, und zwar in einem Kapitel, das noch unter Wu ti's Regierung verfaßt sein muß, weil darin von „Seiner Majestät dem heutigen Kaiser" die Rede ist (s. oben S. 91) und damit nur Wu ti gemeint sein kann. Tung Tschung-schu's Tod muß also bestimmt vor dem Jahre 87 v. Chr., dem Todesjahre Wu ti's, stattgefunden haben, und da die Han-Annalen berichten, daß er „hoch an Jahren" gestorben sei, so kann dies, wenn wir annehmen, daß er um 170 v. Chr. geboren wurde, nur kurze Zeit vorher gewesen sein, also vielleicht um das Jahr 90 v. Chr. Tung Tschung-schu wäre dann achtzig Jahre alt geworden.

Das Bild, das wir uns nach den Berichten der Geschichtschreiber von der Persönlichkeit Tung's machen müssen, ist das eines ernsten, nüchternen, von keinem Ehrgeiz getriebenen, durch keinen äußeren Glanz geblendeten Gelehrten, der mit allen seinen Gedanken in der Welt- und Staatsauffassung des Altertums wurzelt und alle Mißstände der Gegenwart als die natürliche Folge davon erklärt, daß man noch nicht wieder zu den vom Himmel selbst gesteckten Wegen der fernen Vergangenheit zurückgekehrt sei. Die Lehre des Konfuzius, deren Studium er sein Leben geweiht hatte, war ihm in dem Ideal-Staate des Tschou kung verwirklicht gewesen oder — vielleicht richtiger — von diesem hergeleitet worden, und alle die glänzenden Erfolge der großen Herrscher der Han konnten ihn nicht darüber beruhigen, daß die Zerstörung des gottgesetzten Rechtes durch die Ts'in in ihrem Verderben noch fortwirke, und das Han-Reich sich von

[1] Er wird deswegen in der Literatur auch zuweilen Tung Kiao-si genannt.

[2] S. *Mém. hist.* I, XLIV f.

dem überkommenen Gifte noch nicht völlig frei gemacht habe. Die Han-Kaiser, und Wu ti ganz besonders, waren kluge Staatslenker: sie hatten aus der Geschichte gelernt, und bei aller Ehrfurcht, die sie dem neu erschlossenen konfuzianischen Kanon darzubringen schienen, waren sie entschlossen, nicht wieder in die gefährlichen Bahnen des Lehenstaates einzulenken, sondern den Einheitsbau des großen Schi Huang-ti weiter zu führen, nur langsamer, vorsichtiger als der geniale Gewaltmensch. Ein Hauptmittel dazu war die allmähliche Demokratisierung des Staatsdienstes durch Heranziehung der Fähigsten aus den breiten Schichten des Volkes zur Verwaltung. Dadurch setzte sich einerseits die Dynastie bei dem Gelehrtentume in ein günstiges Licht — wurde doch auf diese Weise seinem Einflusse ein breiter Weg geöffnet — und anderseits wurden den Einrichtungen des Lehenswesens die Wurzeln abgegraben. Es ist klar, daß für Tung Tschung-schu, so begierig er den Gedanken einer Auslese der Besten im Volke aufgriff, die sonstige Politik der neuen Zeit wenig befriedigend war. So erklärt sich der geringe Erfolg, der ihm im Staatsdienste beschieden war. Zweimal wurde er einem Lehensherrn als überwachender Vertreter der Zentrale zur Seite gestellt, und beide Male erwies er sich als ungeeignet für seine Aufgabe. Das erste Mal wurde er nach kurzer Zeit entlassen, das zweite Mal zog er es vor, selbst zu gehen; war doch der Posten in Kiao-si nur eine Falle, durch die ihn der rachsüchtige Kung-sun Hung ebenso beseitigen wollte, wie er zur gleichen Zeit Tung's Gegner Tschu-fu Yen beseitigt hatte (s. oben S. 92 Anm. 4). Die beiden ehrgeizigen Fürsten, denen er zu „dienen" berufen war, mögen auch seinen gelehrten Hinweisen auf das Altertum wenig Verständnis entgegengebracht haben. Dabei schwebte beständig wie ein finstrer Schatten über ihm die Erinnerung an die schlimmen Erfahrungen, die er mit seiner Deutung der Feuersbrunst im kaiserlichen Ahnentempel gemacht hatte. Aus seiner ersten Denkschrift, wie aus seinem Hauptwerke kennen wir die Auslegung, die er auf Grund des *Tsch'un-ts'iu* solchen „ungewöhnlichen Ereignissen von übler Bedeutung" gab[1]. Es waren Warnungen des Himmels an eine Regierung, die vom richtigen Wege abgekommen war und die, wenn sie ihr Verhalten nicht änderte, unrettbar dem Untergange verfiel. Diese Bedeutung hat er auch dem Unglück im Ahnentempel in seiner Schrift gegeben, wenigstens lassen darauf seine Äußerungen schließen die im *Ts'ien Han schu* Kap. 27a fol. 12 v°ff. aufbewahrt sind. Er weist hier auf ähnliche Vorgänge im *T. t.* hin, erklärt, daß die Han-Dynastie mit den Schäden ihrer beiden untergegangenen Vorgängerinnen belastet sei und sie noch nicht behoben habe. In dem Unglück komme die Meinung des Himmels darüber zum Ausdruck[2]. Als aber Kaiser

[1] Näheres darüber s. unten in Abschn. 4.

[2] Wang Tsch'ung 王充, der in seinem *Lun hêng* die Geschichte von Tschu-fu Yen's hinterlistigem Streiche und seinen Folgen ebenfalls erzählt, bezeichnet die Schrift als „eine Schrift über Lehren vom *tao*" 道術之書 (*Lun hêng* Kap. 29 fol. 5 r°), was

Wu ti durch einen groben Vertrauensbruch von den Aufzeichnungen Kenntnis erhielt, mag er von der Weisheit wenig erbaut gewesen sein. Es würde kaum noch des erstaunlichen Verhaltens von Tung's eigenem Schüler bedurft haben, um den Herrscher zu einer harten Bestrafung zu veranlassen. Auf dem Gebiete der praktischen Staatskunst lag Tung's Stärke offenbar nicht, sondern mehr auf dem des Kultus und der theoretischen Lehre vom Staat in der Auffassung des Konfuzius. So hat er denn auch sein Leben mit nur kurzen Unterbrechungen daheim über seinen Studien zugebracht. Daß er dabei zum einsamen Sonderling wurde, geht aus seinem Verhältnis zu seinen Schülern hervor. Es erscheint uns kaum begreiflich, wie einer der letzteren so wenig von den Anschauungen seines Meisters wissen konnte, daß er eine Arbeit von ihm für die eines „großen Narren" erklärte. Man würde die Wahrheit der Geschichte bezweifeln, wenn sie nicht von Ssĕ-ma Ts'ien selbst berichtet würde. Aber vielleicht wird der Vorfall erklärlicher, wenn man erfährt, daß die Schüler den Lehrer persönlich überhaupt nicht zu sehen bekamen, sondern seine Lehren einander überlieferten. Daß Tung aber trotz seines Hanges zur Einsiedelei kein ungewandter Dialektiker war, scheint aus der Erzählung der Han-Annalen von seinem Wettstreit mit Kiang Schêng, dem Vertreter der Schule Ku-liang's[1], hervorzugehen. Danach „vermochte er, in schönen, wohlzusammengefügten Sätzen zu reden", während sein Gegner „eine schwere Zunge hatte", so daß dieser den Angriffen Tung's, der das *Kung-yang tschuan* vertrat, nicht gewachsen war.

Bei all seiner Zurückhaltung hat denn auch Tung Tschung-schu in der Entwicklungsgeschichte der chinesischen Staatseinrichtungen tiefe, unauslöschliche Spuren hinterlassen. Die Schaffung eines staatlichen Unterrichtswesens und die Auswahl fähiger junger Leute in den einzelnen Provinzen, „alles das wurde auf Tung's Betreiben eingerichtet". Mit anderen Worten: das staatliche Prüfungssystem, das fast zwei Jahrtausende hindurch das Rückgrat des chinesischen Beamtenstandes gebildet hat, geht in seinen ersten Anfängen auf ihn zurück. Nachdem er bereits in der ersten Denkschrift auf die hohe Bedeutung hingewiesen, die im Altertum dem Unterricht des Volkes beigemessen sei, und die in der Errichtung von Studienanstalten ihren Ausdruck gefunden habe, bezeichnet er in der zweiten Denkschrift als eine Hauptquelle der beklagten Mißstände die alte Übung, den Söhnen der Fürsten und hohen Beamten, den *kuo tsĕ* 國子, die Ämter und Ehren der Väter wieder zu übertragen, ohne auf die Frage ihrer Befähigung Bedacht zu nehmen. Statt dessen will er, natürlich in Anlehnung an vermeintliche ähnliche Einrichtungen unter Yao und Schun, daß die Verwaltungsbezirke einige besonders begabte junge Männer

---

Forke *(Lun-hêng* I, 84) nicht ganz zutreffend durch „a book on magical arts" wiedergibt. Aber Wang Tsch'ung nimmt Tung Tschung-schu überhaupt für einen halben Taoisten. Vergl. unten in Abschn. 2.

[1] S. darüber oben S. 81 u. 83.

aussuchen und nach der Hauptstadt entsenden, wo sie in einer Studienanstalt[1] (?) in den Wissenschaften ausgebildet und geprüft werden sollen, denn ein solches System „ist Wurzel und Quelle aller Lehre und aller Zivilisation".

---

[1] Tung nennt diese Einrichtung in seiner Denkschrift *hing t'ai hio* 興太學, d. h. „das *t'ai hio* fördern". Der Name *t'ai hio* kommt wiederholt im *Li ki* vor und ist offenbar alt. (Vergl. auch die Bemerkungen Legge's, *Chin. Cl.* I, 219 dazu). „Die kleine Studienanstalt, *siao hio*, war im Süden des Palastes auf der linken Seite, die große, *ta hio*, in der Stadtflur. Beim Himmelssohn hieß sie *pi yung* 辟雍, bei den Lehensfürsten *p'an kung* 頖宮", so heißt es im *Li ki* (Couvreur I, 281). Aber dieses ältere *ta* oder *t'ai hio* war sicherlich nicht das, was Tung im Auge hatte, und Quistorp *(Männergesellschaft und Altersklassen im alten China* S. 22) wird der Entwicklung nicht gerecht, wenn er meint, das *pi yung* „sei in eine königliche Lehranstalt für künftige Beamte umgewandelt worden". Eine solche Umwandlung hat nie stattgefunden, und das *pi yung* muß von dem *t'ai hio* Tung's oder dem, was in Wirklichkeit daraus geworden ist, getrennt gehalten werden. Was unter dem *ta hio* des *Li ki* zu verstehen ist, läßt sich schwer sagen, aber eine Lehranstalt für künftige Beamte war es sicherlich nicht, denn eine solche Beamtenausbildung war zur Tschou-Zeit noch unbekannt. Tschu Hi meint zu der erwähnten Stelle des *Li ki*, „das *pi yung* sei eine Stätte für das Bogenschießen und die Ausübung des Kultus gewesen" 辟雍大射行禮之處. Tung aber sagt in seiner Denkschrift (a. a. O. fol. 13r⁰): „Was den großen Gedanken eines Unterhaltes der Studierenden betrifft, so gibt es keinen größeren Gedanken als eine Studienanstalt (?). Denn eine Studienanstalt (?) ist der Ursprungsort tüchtiger Gelehrter, die Wurzel und Quelle aller Lehre und aller Zivilisation." 養士之大者莫大乎太學、太學者賢士所關也、教化之本原也. Wenn Tung bei diesem Namen (die Bezeichnung *pi yung* vermeidet auch er) an das *Li ki* gedacht hat, so mag er ihn gewählt haben, weil er seine Anträge damit durch das Altertum zu rechtfertigen glaubte, aber sachlich gemeint war etwas Neues: die Auswahl junger Leute aus dem Volke und ihre Ausbildung und Prüfung für den Staatsdienst. Das wird noch klarer durch das, was darauf erfolgte. Im Jahre 124 v. Chr. wurde, wie Ssĕ-ma Ts'ien *(Schi ki* Kap. 121 fol. 4 r⁰) berichtet, auf den Antrag Kung-sun Hung's, der damals erster Minister war (s. oben S. 99) bestimmt, daß fünfzig junge Leute von wenigstens 18 Jahren durch das Ministerium des Kultus (*t'ai tsch'ang* 太常) ausgesucht, unterrichtet und nach einem Jahre geprüft werden sollten. Sie hatten die Bezeichnung *ti tsĕ* 弟子 und wurden dann *po schi ti tsĕ* 博士. Von einem *t'ai hio* oder *pi yung* ist hier nirgends die Rede, vielmehr weisen die Studienräte in ihrem Bericht auf die Lehranstalten der früheren Dynastien hin, die unter den Hia *hiao* 校 geheißen hätten, unter den Schang *sü* 序 und unter den Tschou *siang* 庠. In der ersten Denkschrift Tung's heißt es (a. a. O. fol. 7 r⁰): „Die Herrscher des Altertums machten stets Belehrung und Bildung zur wichtigsten Angelegenheit. Sie errichteten eine Studienanstalt für die Belehrung im Staate und schufen Schulen für die Bildung in den Dörfern." 古之王者莫不以教化爲大務、立太學以教於國設庠序以化於邑. Und Yen Schi-ku weist dabei auf die Stelle im *Li ki* (Couvreur II, 30) hin: „Im Lehrsystem des Altertums hatte eine Familie eine *schu*

Diese Männer, die Auslese des Volkes, sollen dann das hohe Beamtentum des Staates bilden. Die im Jahre 124 beschlossene Verwirklichung des Planes, der den erwähnten Demokratisierungsbestrebungen des Kaisers und den Interessen des Literatentums in gleichem Maße förderlich war, hat Tung noch erlebt; in kaum noch unterbrochener Entwicklung ist dann im Laufe der Zeit das großartige, in der Welt sonst unerreichte Prüfungsystem daraus erwachsen, das erst im Jahre 1905 unter dem Drucke der abendländischen Kultur sein Ende gefunden hat.

Nicht viel weniger bedeutungsvoll ist Tung's Wirken für die Entwicklung

---

genannte Schule, ein Dorf ein *siang*, ein Bezirk von Dörfern ein *sü*, ein Staat ein *hio*." 古之教者家有塾黨有庠術有序國有學. Ob freilich diese Angabe des *Li ki* eine sehr alte ist, scheint zum mindesten zweifelhaft. Es mag auch dahingestellt bleiben, ob die Anstalten wirkliche Schulen waren, immerhin schienen sie den Berichterstattern, die sie jedenfalls für Schulen hielten, näher liegend für den Vergleich als das *pi yung*. Völlige Klarheit läßt sich nun aber über das, was Tung mit einem *t'ai hio* meinte, leider ebensowenig erlangen wie darüber, ob i. J. 124 in der Hauptstadt überhaupt eine Studienanstalt errichtet wurde, welcher Art sie war, und welche Bezeichnung sie hatte. (Die Darstellung, die Biot, *Histoire de l'instruction publique* S. 103ff. von den Dingen gibt, ist willkürlich und beruht ebenfalls auf Mißverständnissen.) Ma Tuan-lin *(Wên hien t'ung k'ao* Kap. 40 fol. 4 v°) schildert die Berufung und Prüfung der *ti tsĕ*, wie sie zuerst von Tung Tschung-schu angeregt war, und sagt dann am Schluß: „das ist es, was unter Wu ti *hing t'ai hio* genannt wurde" 卽武帝所謂興太學也. Danach könnte *hing t'ai hio* auch ebenso gut bedeuten: „die hohe Wissenschaft fördern", ohne daß dabei durchaus an die Errichtung einer Studienanstalt gedacht werden muß. Auch die Chinesen sind über die Frage zu keiner Klarheit gelangt. Die Verfasser des großen Werkes *Li tai tschi kuan piao* 歷代職官表 erörtern bei der Geschichte der konfuzianischen „Akademie" *kuo tsĕ kien* 國子監 (Kap. 34 fol. 13 v°ff.), die auch den Namen *t'ai hio* führt, die Bedeutung des letzteren zur Han-Zeit. Sie bemerken dabei, daß der Kaiser Wu ti wohl die drei *yung*-Paläste errichtet habe, nämlich das *ming t'ang*, das *pi yung* und das *ling t'ai*, daß diese aber nur zu Opferzwecken für den Kultus des *Schang ti* gedient hätten, nicht aber zum Unterhalt der Studierenden. Wenn aber Ma Tuan-lin die Frage für unentschieden erkläre, so sei darauf hinzuweisen, daß, wenn es auch ein *t'ai hio* unter den westlichen Han nicht gegeben habe, doch ein staatlicher Versammlungs- und Vortragsort für die Studierenden vorhanden gewesen sei. Zu Zeit des Kaisers Tsch'êng ti (32 bis 7 v. Chr.) habe man eine Kultus-Stätte, wo die *po schi* die Wein-Libation, Bogenschießen und andere Zeremonien geübt hätten, *t'ai hio* genannt, und zur Zeit von Kuang-wu (25 bis 57 n. Chr.) sei unter dem Namen *t'ai hio* eine Anstalt errichtet, wo die *po schi* gewohnt und den Studierenden Unterricht erteilt hätten, hier habe also zum ersten Male eine Vereinigung des Unterrichts mit dem, was bisher *hio* genannt worden sei, stattgefunden. Man sieht aus alledem, daß es keineswegs sicher ist, ob Tung Tschung-schu mit seinem *t'ai hio* wirklich eine Studienanstalt, und nicht bloß ein System staatlicher Prüfungen gemeint hat. Seine Bedeutung für die Sache wird dadurch natürlich nicht berührt.

des Staatskultus gewesen, und zwar auch hier zum Vorteil der kaiserlichen Politik, insbesondere der Festigung der neuen kaiserlichen Machtstellung. Die auf Tschou kung zurückgehende Verknüpfung des kaiserlichen Ahnendienstes mit dem Himmelskultus, die Auffassung des Himmels als des höchsten Ahnen des Zentralherrschers und die dadurch bedingte Vergöttlichung des „Himmelssohnes" als eines Vermittlers zwischen Gott und der Menschheit, die sich während der langen Verfallszeit der Tschou und der abtrünnigen Ts'in-Dynastie stark verflüchtigt hatten, sind von Tung neu gestaltet und mit der Autorität der konfuzianischen Lehre gestützt worden. Der sichtbare Ausdruck dieses Verhältnisses war das von Tung neu belebte „Stadtflur"- oder Himmelsopfer (*kiao* 郊), das, wenn es rechtmäßig sein sollte, allein vom Zentralherrscher dargebracht werden konnte. Wieder und wieder betont er im *T. t. fan lu* die Bedeutung und überragende Wichtigkeit dieses Opfers[1], und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er es in erster Linie mitgewesen ist, der die im Jahre 110 v. Chr. von Wu ti zum ersten Male wieder vollzogenen großen Opferfeiern *fêng* und *schan* für das Elternpaar Himmel und Erde veranlaßt hat[2]. Sie gehörten auch zu seiner ganzen auf das *T. t.* gegründeten Lehre vom Staat als organischer Bestandteil hinzu. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Tung den kaiserlichen Kultus nach seiner Auslegung des Altertums nicht bloß neu geordnet, sondern auch über den Rahmen der Tschou-Dynastie hinaus entwickelt hat. Damit ist der Machtstellung des Zentralherrschers ihr stärkster Tragpfeiler gegeben worden, der sie allen Stürmen zum Trotz und durch den Wechsel zahlloser Herrscher und Dynastien hindurch als das Mittelstück des universalistischen Kirchenstaates bis in unsere Tage hat sichern können.

Eine andere, zwar weniger bedeutungsvolle und auch nur kurzlebige, aber kulturgeschichtlich ebenfalls interessante Schöpfung Tung's im Staatskultus war das zeitweilig zu großer Berühmtheit gelangte Regen-Opfer. Es bestand aus einer groß angelegten Kultushandlung zur Beschwörung von Dürre und Überschwemmungen, oder, wie er selbst es nennt, aus der „Regenbitte" und dem „Aufhörenmachen des Regens". Auch hier knüpft er natürlich an das Altertum an und glaubt, das im *T. t.* öfters erwähnte „große Regenopfer" *ta yü* 大雩 der älteren Tschou-Zeit, über dessen Wesen von dem späteren Gelehrtentum viel gestritten worden ist, und das wohl schon zur Han-Zeit längst vergessen war, wieder neu zu beleben. Das Regen-Opfer hing unzweifelhaft zusammen mit dem uralten Kultus des Gottes des Erdbodens, und auch Tung hat diesen zum Mittelpunkte seiner Neuschöpfung gemacht, indem er alte Volksbräuche, die ursprünglich vielleicht nur einen lokalen Geltungsbereich hatten, mit heranzog und erweiterte. Er hat dann aber den Sinn seiner Kultushandlung eingebaut in seine Lehre vom *yin* und *yang*, die er in einem Maße entwickelt und

[1] Vergl. auch unten S. 111.

[2] Näheres hierüber s. unten in Abschn. 4.

erweitert hat, wie kein Zweiter vor ihm oder nach ihm. Dürre und Überschwemmung entstehen nach ihm durch eine Störung des Gleichgewichtes der beiden kosmischen Urkräfte, und auf eine Beseitigung dieser Störung ist sein Regenopfer eingestellt. Viel Erfolg hat Tung allerdings mit seinem neuen Kultus nicht erzielt. Eingeführt zu der Zeit, da er Ratgeber in Kiang-tu war, hat sich das Regenopfer anscheinend nicht viel länger als bis zum Ende der Früheren Han-Dynastie zu halten vermocht; Liu Hiang 劉向 hat in seinem *Schuo yuan* 說苑 (1. Jahrh. v. Chr.) noch die Beschreibung des Regenopfers von Tung wörtlich abgeschrieben, aber schon im 1. Jahrhundert n. Chr. bemerkt ein Kultwerk der Späteren Han spöttisch, daß nach der Vollziehung von Tung Tschung-schu's Regenopfer „Nässe und Trockenheit oftmals nicht der Ordnung entsprachen"[1]. Unter den folgenden Dynastien verschwindet der Kultus dann völlig.

Grundlegend, richtunggebend wie Tung's Wirksamkeit für den Aufbau und Ausbau des neuen Weltstaates der Han hiernach gewesen ist, seine eigentliche Bedeutung liegt doch in der Wiederherstellung der konfuzianischen Lehre und ihrer Übermittelung an die Nachwelt. Er hat diese Lehre da gesucht, wo die Quellen am stärksten und unmittelbarsten flossen, d. h. in dem von dem Meister selbst, und nicht von seinen Schülern herrührenden Werke, dem *Tsch'un-ts'iu*.

Von dem Wesen und der Bedeutung dieser später so arg verkannten Aufzeichnungen ist früher ausführlich die Rede gewesen, so daß wir hier auf die Frage der *T.-t.*-Auslegung nicht zurückzugreifen brauchen. Ein grundsätzlicher Zweifel über diese Auslegung bestand zur Han-Zeit noch nicht, da die „Entdeckung" des *Tso tschuan* durch Liu Hin noch nicht die Verwirrung der Geister hervorgerufen hatte; es gab nur die beiden Überlieferungsreihen von Ku-liang und Kung-yang, zwischen denen Auffassungsunterschiede nur in meist unwesentlichen Einzelheiten vorhanden waren. Der mündlich überlieferte, bislang geheime Sinn der Formeln stand fest; Ku-liang war kürzer und weniger tief, Kung-yang ausführlicher, gründlicher und in der frühen Han-Zeit auch maßgebender. Die erste schriftliche Festlegung des Textes vom *Kung-yang tschuan* muß, wenn Tung nicht selbst daran beteiligt war — was allerdings nirgends berichtet wird —, zu seinen Lebzeiten erfolgt sein, sofern wirklich Huwu Tsĕ-tu, sein Studiengenosse, die Niederschrift besorgt hat. Schon in der Jugend hat er sich jedenfalls dem Studium des *T. t.* hingegeben, denn bereits unter King ti war er staatlicher *po schi* dafür, und bis zu seinem Lebensende bildete das Werk den Mittelpunkt seiner Lehre, seiner Arbeiten, seiner politischen Auffassungen, ja seiner gesamten Weltanschauung. Es war die Grundlage, von der er jedesmal ausging, wenn er sich über eine Frage des Kultus, der Ethik, der Rechtsgrundsätze, der Verfassung und der kosmischen Philosophie zu äußern hatte; auf seine Lehren griff er immer wieder als auf die letzte

[1] Näheres hierüber in Abschn. 4.

Quelle aller Weisheit zurück; es gab für ihn keinen Gegenstand, der nicht im *T. t.* seine Behandlung, keinen Zweifel, der dort nicht seine Entscheidung gefunden hätte. In seinen Denkschriften begründet er seine Urteile und Anträge mit den Lehren des *T. t.*, seine bedeutungsvolle und für ihn so folgenschwere Erklärung ungewöhnlicher Ereignisse stützt er auf das *T. t.* und seine Neuschöpfungen im Kultus knüpft er an Einrichtungen, die dort erwähnt werden. „Wer das *T. t.* nicht ergründen kann, für den ist es dunkel und so gut wie nicht vorhanden; wer es aber ergründen kann, für den gibt es nichts, was nicht darin enthalten wäre", sagt er im *T. t. fan lu.* Daß auf diese Weise manches in die Formeln des *T. t.* hineingelesen wird, was auch Konfuzius in seinen mündlichen Erläuterungen nicht gesagt hat, ist zum mindesten wahrscheinlich, wenigstens gehen Kung-yang und Ku-liang und noch mehr ihre Erklärer zuweilen mit einer Kasuistik zuwege, bei der wir kaum ernst bleiben können. So völlig war Tung von dem Geiste der konfuzianischen Lehren beherrscht, daß bereits die ganze daraus erwachsene Unduldsamkeit des Literatentums bei ihm zu Tage tritt, die für die Entwicklung des chinesischen Geisteslebens später so verhängnisvoll geworden ist. Seine dritte Denkschrift schließt er mit folgenden oben bereits angedeuteten (s. S. 95) bezeichnenden Worten: „Das *T. t.* zeigt die Größe der Bedeutung der alles erfassenden Einheitlichkeit, es ist die ewige Richtlinie für das Weltall, das alldurchdringende Recht für Altertum und Gegenwart. Heute aber haben die Lehrer ihre verschiedenen Systeme, und die Leute ihre verschiedenen Erklärungen; hundert Schulen gibt es, deren Lehrvorschriften verschiedenartig, deren Zwecke und Ziele nicht gleich sind, so daß oben (bei der Regierung) keine Möglichkeit besteht, einen einheitlichen Plan durchzuführen, und die Satzungen beständig verändert werden, unten aber (im Volke) man nicht weiß, woran man sich halten soll. Ich meine: alles, was nicht in den Studiengängen der sechs Wissenschaften[1] und in dem Kanon des Konfuzius enthalten ist, sollte unterbunden, und seine Lehre an der Ausbreitung verhindert werden; dadurch würden die falschen und verkehrten Reden zum Schweigen gebracht werden und aufhören. Dann kann die allgemeine Leitung einheitlich, das System der Regierung deutlich werden; das Volk aber wird wissen, wonach es sich zu richten hat"[2]. An eifervoller Rechtgläubigkeit steht also Tung dem Mêng tsĕ nicht nach, und die spätere Orthodoxie könnte in dem einen so gut

---

[1] Unter den sechs Wissenschaften sind hier zu verstehen: *Schi king, Schu king, Li ki, Yo ki, Yi king* und *Tsch'un-ts'iu.* Vergl. *T. t. fan lu* Abschn. 2 fol. 4 r°.

[2] *Ts'ien Han schu* Kap. 56 fol. 20 v°f.: 春秋大一統者、天地之常經、古今之通誼也、今師異道人異論、百家殊方指意不同、是以上亡以持一統、法制數變、下不知所守、臣愚以爲諸不在六藝之科孔子之術者皆絕、其道勿使並進、邪辟之說滅息、然後統紀可一而法度可明、民知所從矣.

wie in dem andern ihr Vorbild verehren. Das eine aber ist zweifellos: die Deutung der Formeln des *T. t.* und damit höchst wichtige Bestandteile der konfuzianischen Lehre würden vermutlich unter dem Staube der Vergessenheit begraben sein, wenn nicht Tung Tschung-schu's Wirken sie für die Nachwelt gerettet hätte. Auch so zwar sind Kung-yang's und Ku-liang's Überlieferungen unter dem Einflusse des *Tso tschuan* viele Jahrhunderte hindurch der Nichtbeachtung anheimgefallen, aber die tiefsinnigen Darlegungen Tung's haben es doch vermocht, schließlich wieder die Aufmerksamkeit auf sie und damit auf die Ansichten der alten Zeit über die Lehren des Konfuzius hinzulenken. Diese Darlegungen erhielten ein besonderes, für ihre Anerkennung wohl geradezu bestimmendes Gewicht durch die Tatsache, daß sie sich zur Han-Zeit der größten Bewunderung seitens der ersten Geister erfreuten, und daß, offenbar infolge ihrer Wirkung, das *Kung-yang tschuan* im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. die überragende Stellung hatte, um sie dann an das *Ku-liang tschuan* abzugeben. „Tung Tschung-schu's Ruhm leuchtete beim *T. t.* und bei seinem Erklärer Kung-yang", sagt Ssĕ-ma Ts'ien in Würdigung von Tung's gesamter Tätigkeit. An diesen Tatsachen kann schließlich eine ernste Untersuchung der kanonischen Lehre nicht vorübergehen.

Es ist kein Kommentar zu Kung-yang, den Tung geschrieben hat, sondern es sind eine Reihe von Abhandlungen, die die Lehre des Meisters unter Zugrundelegung von Kung-yang's Text darstellen und erläutern, Abhandlungen, die eine lückenlose Beherrschung des gesamten Stoffes, vor allem auch des als Rahmen dienenden geschichtlichen erkennen lassen. Nach den nicht ganz klaren Angaben der Han-Annalen muß die Zahl dieser Abhandlungen an 150 betragen haben, wie denn auch Wang Tsch'ung in seiner Selbstbiographie am Schlusse des *Lun hêng* zur Entschuldigung für den Umfang seines Werkes sagt: „In neuerer Zeit hat Tung Tschung-schu Schriften verfaßt, die mehr als hundert Abschnitte zählen"[1]. Ein großer Teil von diesen „Abschnitten" — über achtzig — ist zu dem Hauptwerke *Tsch'un-ts'iu fan lu* 春秋繁露 zusammengefaßt worden, allerdings nicht schon von Tung selbst, da die Lebensbeschreibung der Han-Annalen mehrere von den Abschnitten, die heute Teile des *T. t. fan lu* bilden, als selbständige Werke aufführt und überdies auch ein *Fan lu* als zu diesen Werken gehörig kennt. Die Bibliographie der Han-Annalen (Kap. 30 fol. 18 v°) gibt als das Werk Tung's in Übereinstimmung mit der Lebensbeschreibung nur „die 123 Abschnitte" *(p'ien* 篇*)* an, jeglicher Titel fehlt; das *T. t. fan lu* ist also erst später zusammengestellt worden[2]. Aber ebensowenig wie die 123 Abschnitte sämtlich in dem heutigen *T. t. fan lu* enthalten sind, ebensowenig können die ersteren alle Schriften Tung's umfaßt haben. Das geht einmal schon aus den Angaben der Lebensbeschreibung in den Han-Annalen

[1] *Lun hêng* Kap. 30 fol. 7 r°: 近董仲舒傳作書篇百有餘.

[2] Näheres hierüber s. unten in Abschnitt 3.

hervor (s. oben S. 98) — das *Schi ki* schweigt ja leider ganz über die Frage —, dann aber führt auch schon die Bibliographie der Han-Annalen (a. a. O. fol. 9 v⁰) noch ein anderes Werk von ihm auf, nämlich das *Kung-yang Tung Tschung-schu tschi yü* 治獄 in 16 Abschnitten *(p'ien)*. Das Werk ist bis auf ein paar kümmerliche Reste, von denen sogleich die Rede sein wird, seit langem verloren, und selbst über seinen Titel scheint schon frühzeitig Unsicherheit geherrscht zu haben. Das *Sui schu* (Kap. 32 fol. 23 v⁰) führt ein *Tsch'un-ts'iu küe schi* 決事 in 10 Kapiteln *(küan)* von Tung Tschung-schu auf, ebenso noch das *Tsch'ung wên tsung mu* 崇文總目 (11. Jahrhundert), das daneben aber auch noch den Titel *T. t. küe i* 決疑 kennt (auch *küe schi pi* 比 kommt vor); das *T'ang schu* (Kap. 59 fol. 14 v⁰) nennt ein *Tung Tschung-schu tsch'un-ts'iu küe yü* 決獄 ebenfalls in 10 Kapiteln. Dagegen zitiert das *Yü hai* 玉海, eine Bibliographie des 13. Jahrhunderts, Kap. 40 fol. 13 r⁰f. ein im *Schi ki tschêng i ts'i lu* 史記正義七錄 erwähntes *Tsch'un ts'iu tuan yü* 斷獄 in 5 Kapiteln sowie eine Angabe Ying Schao's 應劭, des Verfassers des *Fêng su t'ung yi* 風俗通義, (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.), wonach Tung infolge seiner Tätigkeit als Ratgeber in Rechtsfragen (s. oben S. 97) das *Tsch'un-ts'iu küe yü* verfaßt habe, in dem 232 Fälle behandelt seien. „Er wandte dabei eine genaue Prüfung der entsprechenden Sätze in dem kanonischen Buche (dem *T. t.*) an"[1]. Während nach einer Bemerkung des *Tsch'ung wên tsung mu* im 11. Jahrhundert noch 78 der behandelten Fälle vorhanden waren, scheint im 13. Jahrhundert das Werk endgiltig verloren gewesen zu sein. Der Titel ist vermutlich auch erst nach des Verfassers Tode den losen Aufzeichnungen hinzugefügt. Dabei mögen die Zeichen 治 und 決 leicht miteinander vertauscht worden sein. Die heute noch vorhandenen spärlichen Reste des *Kung-yang tschi yü* — es sind im Ganzen 539 Schriftzeichen — verdanken wir einem modernen Sammler, Huang Schi 黃奭, der sie aus verschiedenen Werken, wo sie sich als Zitate fanden, zusammengetragen und seinem *Han hio t'ang ts'ung schu* 漢學堂叢書 einverleibt hat. Dort befinden sie sich zusammen mit einem offenbar gefälschten *Fa king* 法經 von Li K'ueï 李悝 (5. und 4. Jahrh. v. Chr. S. darüber Pelliot im Bull. Ec. fr. Extr. Or. IX, 124) in einem Bande. Ein *T. t. küe schi* von Tung Tschung-schu befindet sich nach *Hui k'o schu mu* Heft 18 fol. 2 v⁰ in der Sammlung *Han Weï yi schu tsch'ao* 漢魏遺書鈔, die in der Zeit Kia-k'ing (1796—1820) von Wang Mo-jen 王謨仁 zusammengestellt ist. Sie ist mir leider nicht zugänglich. Das Werk war offenbar eine Sammlung von „Rechtsentscheidungen" des *T. t.* nach dem *Kung-yang tschuan*, soweit sie strafrechtlicher Natur waren. Die einzelnen geschichtlichen Fälle in den *T.-t.*-Formeln waren in der Weise verwertet, daß praktische Strafrechtsfälle aus dem Leben des Volkes vorgeführt wurden, und die Entscheidung dann auf Grund der Formeln in der Auslegung Kung-yang's

[1] 動以經對言之詳矣.

gefällt und entsprechend begründet wurde. Solcher Art sind wenigstens die erhaltenen Bruchstücke. Ein Beispiel daraus ist unten in Abschnitt 4 angeführt. Auf diese Weise war ein System des Strafrechts entstanden, das sich auf Konfuzius selbst als seinen Urheber beruft und jedenfalls zu den ältesten Bestandteilen der juristischen Literatur der Chinesen zu zählen ist.

Aber auch sonst sind uns noch Teile von Tung's umfangreicher schriftstellerischer Tätigkeit erhalten geblieben. Eine Sammlung von Einzelschriften verschiedener Art ist später zusammengestellt worden unter dem Titel *Tung Tschung-schu tsi* 集 oder auch *Tung Kiao-si tsi* (vergl. oben S. 99 Anm. 1). Sie hat Aufnahme in die Sammelwerke *Han Wei leo tsch'ao nien yi ming kia tsi* 漢魏六朝廿一名家集 von Wang Schi-hien 汪士賢 (um 1600) und *Han Wei leo tsch'ao yi pai san ming kia tsi* 一百三名家集 von Tschang P'u 張溥 (etwas später als das vorige)[1] gefunden. Nach dem Kataloge *Hui k'o schu mu* besteht sie aus einem Kapitel, dagegen gibt die japanische Bibliographie *Kanseki kaidai*, deren Verfassern Exemplare aus beiden Sammlungen vorlagen, für das der älteren Sammlung zwei Kapitel an. Der Inhalt besteht aus Entwürfen, Oden, Liedern, Abhandlungen, Antworten auf Fragen u. a. (策, 賦, 頌, 書, 對, 章). Besonders aufgeführt wird in dem Exemplar der späteren Sammlung eine Arbeit über „das *yin* und *yang* im Tsch'un-ts'iu". Danach scheint also das *Tung Tschung-schu tsi* in beiden Sammelwerken nicht genau das gleiche zu sein[2]. Eine

---

[1] Wang's Sammlung entstammt der Zeit Wan-li (1573—1619). Ich habe ihren Titel nach *Hui k'o schu mu* Heft 15 fol. 3 r⁰ gegeben, nach *Schu mu ta wên* 集部 fol. 24 r⁰ lautet er *Han Wei leo tsch'ao ör schi ming kia tsi*, ebenso nach der japanischen Bibliographie *Kanseki kaidai* 漢籍解題 S. 319. Die Sammlung von Tschang hat die ältere und kleinere überholt, sie ist nach *Hui k'o schu mu* a. a. O. fol. 5 r⁰ wiederholt, auch in neuerer Zeit, gedruckt worden. Mir sind leider beide Sammlungen nicht zugänglich.

[2] Um eine dritte Sammlung handelt es sich anscheinend bei der im Kais. Katalog Kap. 174 fol. 1 r⁰ unter den „nur mit dem Titel vermerkten" Schriften aufgeführten, die den Titel *Tung tsĕ wên tsi* 董子文集 führt und aus einem Kapitel besteht. Der Katalog macht dazu noch folgende Angaben: „Die Bibliographie der Sui-Annalen (Kap. 35 fol. 2 r⁰) enthält eine Sammlung Tung Tschung-schu's in einem Kapitel (*Tschung-schu tsi*; in Wirklichkeit lautet der Titel dort *Kiao si siang* 相 *Tung Tschung-schu tsi)*, und der Kommentar fügt hinzu: in (den Sammlungen der) Liang (-Dynastie 502 bis 556; die Bibliographie der Sui-Annalen zieht auch die Bücher-Sammlungen der Teilstaaten Sung, Ts'i, Liang usw. mit heran) hat sie zwei Kapitel, das Werk ist verloren. (Das ist ein Irrtum der Verfasser des Katalogs, die letzte Bemerkung bezieht sich nicht auf die Sammlung Tung, sondern auf ein anderes dort aufgeführtes Werk.) Die Bibliographie der älteren T'ang-Annalen (Kap. 47 fol. 24 v⁰) sowohl, wie die der neueren (Kap. 60 fol. 1 v⁰) geben beide das Werk zu zwei Kapiteln an, dagegen hat es in der Bibliographie der Sung-Annalen (Kap. 208 fol. 1 v⁰) wieder nur ein Kapitel. Jedenfalls sind beide Ausgaben in der Folgezeit verloren gegangen. Im Jahre *ki-hai* 己亥 der Periode *Tschêng-tê*

weitere Anzahl kleinerer Schriften ist in der von einem unbekannten Gelehrten in der T'ang-Zeit zusammengestellten und in einem buddhistischen Kloster aufgefundenen Sammlung *Ku wên yuan* 古文苑[1] erhalten. Wir finden hier (Kap. 3 fol. 2 v⁰ff.) eine „Elegie des Gelehrten, der zu seiner Zeit nicht paßte", *Schi pu yü fu* 士不遇賦, die Tung Tschung-schu dichtete, als er die Eifersucht des allmächtigen Kung-sun Hung auf sich gezogen hatte (s. oben S. 93); ferner (Kap. 10 fol. 3 v⁰ff.) ein Schreiben an Kung-sun Hung aus der Zeit, wo Tung Ratgeber in Kiang-tu war, die Not im Volke betreffend (*Yi tsch'êng siang Kung-sun Hung ki schi schu* 詣丞相公孫宏記室書); die Antwort

---

正德 der Ming-Dynastie (die Periode *Tschêng-tê* reichte von 1506 bis 1521, ein Jahr *ki-hai* gibt es darin nicht, vielleicht ist das Jahr *yi-hai* 乙亥 = 1515 gemeint) kam dann der inspizierende Zensor Lu Yung 盧雍 nach King-tschou, wo der alte Heimatsort Tung Tschung-schu's war. (Vergl. oben S. 91 Anm. 3). Aus Anlaß der Wiederherstellung der Studienanstalt *Kuang-tsch'uan schu yuan* brachte er Tung Tschung-schu ein Totenopfer dar und sammelte gleichzeitig dessen verlorene Schriften, um sie dann zu dieser (in dem Kataloge verzeichneten neuen) Sammlung zusammenzustellen. Es gab indessen außer den in der Lebensbeschreibung erwähnten nur noch einige Abschnitte, die im *Si king tsa ki* (?) und im *Ku wên yuan* (s. unten) enthalten waren. Sie erreichten aber nicht die Vollständigkeit der Sammlung in Tschang P'u's *Pai san kia* (s. oben), von dem Werke ist deshalb hier auch nur der Titel vermerkt worden".

Hiernach ist also ein *Tung Tschung-schu tsi* bereits im 6. Jahrh. und nachweislich noch in der Sung-Zeit vorhanden gewesen, aber seit langem verloren. Ob es sich dabei etwa wegen der schwankenden Kapitelzahl um zwei verschiedene Werke gehandelt hat, läßt sich nicht feststellen. Anscheinend ist uns von dieser alten Sammlung aber wenigstens die Vorrede erhalten worden, jedenfalls findet sich im *Ku wên yuan* (s. unten) Kap. 17 fol. 1 r⁰f. eine „Vorrede zum *Tung Tschung-schu tsi*" 董仲舒集敘 ohne Angabe eines Verfassers. Etwas neues lernen wir aber nicht daraus, denn ihre Sätze stimmen wörtlich mit den entsprechenden Stellen der Lebensbeschreibung in den Han-Annalen überein, dem sie der Urheber der Sammlungen ohne Quellenangabe entnommen hat. Ts'ien Hi-tsu 錢熙祚, der Herausgeber des *Schou schan ko ts'ung schu* 守山閣叢書, der die Vorrede wieder herausgegeben hat, macht zu dem Titel die Bemerkung, daß die 123 Abschnitte, von denen die Han-Annalen sprechen, sicherlich in dieser Sammlung enthalten sein müßten. 凡百二十三篇此必集中所載也. Das ist in Anbetracht des geringen Umfanges der Sammlung sehr unwahrscheinlich.

Getrennt zu halten von dem alten *tsi* sind nun aber die zur Ming-Zeit zusammengestellten Sammlungen von Schriften Tung's, und zwar nicht bloß die des Lu Yung, sondern, wenn man dem Katalog glauben kann, auch die des Wang Schi-hien und des Tschang P'u, obwohl sich, ohne diese beiden vor Augen zu haben, eine Entscheidung darüber nicht treffen läßt, zumal ja über ihre Kapitelzahl auch Unsicherheit herrscht.

[1] Näheres bei *Wylie, Notes* etc. S. 193. Das *Ku wên yuan* ist in dem Sammelwerke *Schou schan ko ts'ung schu* enthalten, wo es den Anfang der Abteilung *tsi pu* 集部 bildet.

Tung's auf eine Anfrage des Ministers Tschang T'ang (s. oben S. 97) über die großen „Stadtflur-Opfer" an Himmel und Erde (*Kiao ssĕ tui* 郊祀對 Kap. 11 fol. 1 r⁰ff.), die heute den 71. Abschnitt im *T. t. fan lu* bildet; die Antwort auf eine Anfrage über Wesen und Bedeutung eines Hagelschlages, der im Jahre 134 auf die Hauptstadt niederging (*Yü pao tui* 雨雹對 Kap. 11 fol. 2 v⁰ff.), und der als „eine Pressung des *yang* durch das *yin*" erklärt wird; eine „Ode über Berg und Fluß" (*Schan tsch'uan sung* 山川頌, Kap. 12 fol. 1 r⁰ff.), die anscheinend an die Stelle *Tschung yung* XXVI, 9 über die Schätze der Berge und Gewässer anknüpft, sie bildet jetzt den 73. Abschnitt des *T. t. fan lu*. Einige weitere Reste von Tung's Schriften sind uns gelegentlich in den Darstellungen der Han-Annalen erhalten geblieben, allerdings wohl nur als ganz kurze Auszüge. Von den Angaben über seine Betrachtungen bei dem Brande des kaiserlichen Ahnentempels, die sich in einem der Kapitel über die „fünf Elemente", *wu hing* 五行, der Annalen finden, war schon früher die Rede (s. oben S. 100). Eins der volkswirtschaftlichen Kapitel, *schi huo* 食貨 (*Ts'ien Han schu* Kap. 24a fol. 14 v⁰ff.), enthält zwei kurze Berichte Tung's an den Thron über Maßnahmen zur Erhöhung der Getreideerzeugung — auch hier wird von der Stellung des *T. t.* zu der Frage ausgegangen — und über Steuerfragen; in dem literarischen Epilog zu den Kapiteln über die Hiung-nu (Kap. 94b fol. 28 v⁰f.) finden sich einige Sätze von ihm über die den Barbaren gegenüber zu befolgende Politik, in denen er darlegt, daß „der Edle durch Gerechtigkeit, der Gierige aber durch Vorteile gewonnen wird", ganz, wie der Chronist bemerkt, im Sinne des Festhaltens am Alten. Ein sonst nicht bekanntes Werk Tung's erwähnt Ko Hung 葛洪[1] (4. Jahrh.) in seinem *Pao p'o tsĕ neï p'ien* 抱朴子內篇 Kap. 1 (Abschnitt 2) fol. 7 r⁰. Der Titel lautet *Li Schao-kün kia lu* 李少君家錄. Die wenigen Sätze, die daraus angeführt werden, lassen von dem Inhalt nicht mehr erkennen als der Titel: es handelt sich um die Tätigkeit eines berühmten taoistischen Quacksalbers und Unsterblichkeitsdoktors namens Li Schao-kün[2], der durch seine Reden auch das Vertrauen des Kaisers Wu ti zu erwerben wußte. Vermutlich sollte die Schrift eine Entlarvung des Magiers herbeiführen. Endlich wird anscheinend noch von Wang Tsch'ung im *Lun hêng* Kap. 3 (Abschn. 本性) fol. 12 v⁰[3] (Forke, *Lun-hêng* I, 388f.) ein besonderes Werk

---

[1] Näheres über diesen bekannten taoistischen Magier, der i. J. 330 starb, bei Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 978 und bei Pelliot im Journal Asiatique 1912 II, S. 145. Das *Pao p'o tsĕ* (Ko Hung's Beiname) *neï p'ien* und *wai p'ien* ist sein Hauptwerk über Geheimkünste u. ä. Beide Teile bestehen aus je 4 Büchern, der erste mit 20 Abschnitten, der zweite mit 52 Abschnitten. Das Ganze ist unter anderem in der Sammlung *Tsĕ schu po tschung* 子書百種 enthalten, nach der hier zitiert wird.

[2] Näheres über ihn bei Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1189. Über legendarische Beziehungen Li Schao-kün's zu Tung s. unten in Abschnitt 2.

[3] Nach der Ausgabe in den *Tsĕ schu po tschung*.

Tung's erwähnt, wenn es dort heißt: „Als Tung Tschung-schu Sun's (Sün K'ing's) und Mêng tsĕ's Schriften gelesen hatte, verfaßte er eine Abhandlung über das Begehren und die natürliche Anlage"[1]. Aber hier handelt es sich offenbar um nichts anderes als um eine von den zahlreichen kleineren Arbeiten, die in der Lebensbeschreibung als die 123 Abschnitte bezeichnet sind, darauf deutet schon der Ausdruck *schuo* 說 im Text. Die Abhandlung legt Tung's Auffassung in der berühmten Streitfrage über das Wesen der menschlichen Natur dar, in der er eine Mittelstellung zwischen den beiden Gegnern einnimmt. Im *T. t. fan lu* wird der Gegenstand wiederholt behandelt, ganz besonders in den Abschnitten 35 und 36 深察名號 und 實性[2], und zweifellos wird auch hier die erwähnte Abhandlung zu suchen sein; die von Wang Tsch'ung daraus angeführten Sätze finden sich allerdings in ihrem Wortlaute dort nicht, aber bei der Art, wie uns der Text des *T. t. fan lu* überliefert ist[3], kann das nicht weiter auffallen.

Tung Tschung-schu's Werke sind hiernach anscheinend in zwei Abteilungen zu gliedern: eine große Anzahl kleinerer Abhandlungen, Denkschriften, Berichte u. ä., die aus besonderen Anlässen entstanden waren, aber durchweg von den allgemein und zeitlos für ihn gültigen Lehren des Altertums, insbesondere den von Konfuzius im *T. t.* niedergelegten, ausgingen, und ferner systematische Darlegungen der durch Kung-yang übermittelten mündlichen Geheimlehren des *T. t.* Ein Teil der Abhandlungen usw. ist dann später mit den auch lückenhaft gewordenen Darlegungen zu dem heutigen *T. t. fan lu* zusammengestellt worden, einige weitere Denkschriften u. a. sind, meist nur in Bruchstücken, gesondert erhalten, der Rest ist verloren. Das noch Vorhandene genügt aber, um uns ein gutes Bild von Tung's besonders kennzeichnenden Einzelheiten zu geben: seinem scharfen, aber dem Paradoxen zugeneigten Verstande und seiner orthodox konfuzianischen Denkweise. Da er aber zeitlich dem großen Meister und den ältesten Übermittlern seiner Lehren verhältnismäßig nahe stand, so ist diese Orthodoxie für uns von besonderem Werte: sie gibt uns das getreueste Abbild des ursprünglichen Konfuzianismus, das für uns überhaupt erreichbar ist, ohne seine Darlegungen würden wir den letzteren nur in der abgewandelten Form kennen, die er durch Liu Hin's Wirksamkeit und dann durch die gelehrte Dogmatik der Sung-Zeit erhalten hat. Hierin vor allem liegt für uns die Bedeutung Tung Tschung-schu's, und darum ist er uns wichtiger als irgend ein anderer von den großen Patriarchen der konfuzianischen Renaissance im Zeitalter der früheren Han-Dynastie. Sie haben zwar auch die Texte wiederhergestellt, er aber hat uns auch die Auslegung hinterlassen.

---

[1] 董仲舒覽孫孟之書作情性之說.

[2] S. darüber Näheres unten in Abschnitt 4.

[3] S. unten Abschn. 3.

2.

Tung Tschung-schu's Stellung in der Geschichte der konfuzianischen Lehre.

Tung Tschung-schu wurzelt mit seinen philosophischen Grundbegriffen natürlich ganz in den Anschauungen seiner Zeit, die ihrerseits wieder bestimmt werden durch die Lehren der Philosophen-Schulen der nachkonfuzianischen Tschou-Zeit, vornehmlich des 4. und 3. Jahrhunderts v. Chr. Ssĕ-ma T'an, der Vater Ssĕ-ma Ts'ien's und eigentliche Schöpfer des *Schi ki*, gibt in seinen Aufzeichnungen[1] Zahl, Namen und Kennzeichnung dieser Schulen an: es sind danach sechs, nämlich: die Yin- und Yang-Schule (陰陽家), die Entstehung und Leben des Alls auf das Wirken der beiden kosmischen Urkräfte zurückführt; die Literaten-Schule (儒家), die die Lehren der kanonischen Schriften in der von Konfuzius bestimmten Fassung, insbesondere die bekannten fünf sozialethischen Beziehungen zur Grundlage nimmt und deshalb als die Schule der Konfuzianer bezeichnet werden kann; die Schule des Mo Ti (墨家), die allgemeine Menschenfreundlichkeit, Rücksichtnahme und einfachste Lebensweise lehrt; die Schule der Rechtstheorien (法家), die durch „Strenge und wenig Güte", d. h. durch harte Strafgesetze die Menschheit in Ordnung und Zucht halten will; die Schule des rechten Bezeichnungsystems (名家), die in der Anwendung der richtigen Bezeichnungen, d. h. in der genauen Anpassung an den in der einzelnen Bezeichnung enthaltenen Wirklichkeitsgehalt das Wesen der sozialen Ordnung sieht; und die Schule des Tao (道家), die verlangt, daß „die gesamten seelischen Kräfte des Menschen sich dem Laufe des gestaltlosen Weltgesetzes *(tao)* hingeben und so die Welt der Materie überwinden", d. h. völlige Passivität gegenüber dem Gange der Weltentwicklung[2]. Wer sich etwas genauer

---

[1] *Schi ki* Kap. 130 fol. 3 v⁰f.

[2] Liu Hiang hat in dem Literaturbericht der Han-Annalen (s. oben S. 59) neun Schulen aufgezählt, indem er zu den oben genannten noch eine Schule der praktischen Politik (從橫家) hinzufügt, die die wirkliche Handlungsfähigkeit des Staatsdieners gegenüber der bloßen literarischen Kenntnis betont; ferner die „gemischte Schule" (雜家), die aus einer Verschmelzung von Elementen der Schulen der Konfuzianer, des Mo Ti, der Rechtstheorien und des rechten Bezeichnungsystems hervorgegangen ist, und die Schule des Landbaus (農家), die in Ackerbau und Seidengewinnung die Grundlage des völkischen Daseins sieht. *(Ts'ien Han schu* Kap. 100b fol. 7 v⁰ und Kap. 30 fol. 26 v⁰ff.).

Nähere Angaben über einzelne Schulen findet man bei Chavannes, *Mém. hist.* I, XIIIff; Faber, *Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius*; Edkins, *Notices of the Character and Writings of Meh Tsï* in Journal of the North-China Branch of the R. A. S. 1859 S. 165 ff.; Legge, Chin. Cl. II, *Prolego-*

in das Studium der Werke Tung Tschung-schu's vertieft, wird bald finden, daß in seinen Lehren Elemente sämtlicher Schulen enthalten sind, natürlich alle gestützt und verbunden durch das Evangelium des *T. t.* Daß er selbst sich zur Schule der *Ju kia* bekannt habe — nur diese kann für ihn in Frage kommen —, ist uns denn auch nirgends bezeugt, die Han-Annalen bringen, wie wir sahen (s. oben S. 91), seine Lebensbeschreibung nicht in der Abteilung *Ju lin tschuan*, was eher auf das Gegenteil schließen lassen könnte. In Wahrheit gab es natürlich keinen leidenschaftlicheren und wohl auch keinen unduldsameren Vertreter der konfuzianischen Lehrmeinung als ihn, wie schon aus seiner dritten Denkschrift zur Genüge hervorgeht (s. oben S. 106), aber es ist zweifelhaft, ob er, der ergebenste Anhänger Kung-yang's mit seinen Anschauungen in den Rahmen der Schule hineinpaßte. Liu Hin und der ganz unter seinem Einfluß stehende Pan Ku waren jedenfalls dieser Meinung nicht. Indessen kennen wir von den Dogmen der *Ju kia* jener frühen Zeit zu wenig, um hier mit Sicherheit urteilen zu können. Soviel aber können wir jedenfalls aus dem eklektischen Wesen, das trotz des ausgesprochensten Konfuzianismus den Werken Tung's eigen ist, mit Bestimmtheit ersehen, daß die Grenzen der übrigen Schulen gegen die der Konfuzianer keineswegs so scharf gezogen waren, wie man nach der Haltung der letzteren in der Folgezeit annehmen sollte. Denn ebenso wie bei den meisten anderen chinesischen Philosophen wird man bei Tung ein geschlossenes System vergeblich suchen: seine Werke, und ganz besonders das *T. t. fan lu*, sind lediglich eine bunte Sammlung von Darstellungen staatsrechtlichen, volkswirtschaftlichen, ethischen, rituellen, religiösen und metaphysischen Inhalts. Alles aber ist in letzter Linie hergeleitet aus den Formeln des *T. t.* und ihrer mündlich überlieferten Auslegung im *Kung-yang tschuan*, der Tung selbst wieder die breiteste Deutung gegeben hat.

Hier aber haben wir auch schon den Schlüssel zu dem allmählich immer tiefer werdenden Gegensatze zwischen Tung und der späteren konfuzianischen Orthodoxie. Für diese ist die wichtigste Quelle der Lehre das *Lun yü* in der Form, die es von Liu Hin, und in der Auslegung, die es von Ma Jung 馬融 und Tschêng

---

mena S. 103ff.: *The Opinions of Mih Teih*; Alexandra David, *Le philosophe Meh-Ti et l'idée de solidarité*; Forke, *The Chinese Sophists* in Journ. China Br. R. A. S. XXXIV, 1ff. behandelt die Schule des rechten Bezeichnungssystems *(Ming kia)*. Er läßt nur fünf Schulen gelten: die *Yin yang kia* und *Fa kia* übergeht er und nennt statt dessen eine Schule des Yang Tschu, des „Epikuräers und Pessimisten". Es ist mir zweifelhaft, ob die Lehren dieses radikalen Sonderlings wirklich eine „Schule" begründet haben. Vergl. auch meine Abhandlung, *Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen* (in T'oung Pao 1906) S. 324ff. Die Literatur über die *Ju kia* und *Tao kia* ist umfangreich und bekannt. Im übrigen ist unsere Kenntnis der einzelnen Philosophen noch sehr unzulänglich. Was E. Faber in seiner Abhandlung *The Historical Characteristics of Taoism* in China Review XIII, 231 ff. über die verschiedenen Schulen mitteilt, bedarf sehr der Berichtigung.

Hüan 鄭玄 im 2. Jahrhundert, von den ungezählten Kommentatoren der folgenden Jahrhunderte und schließlich von den großen Dogmenschöpfern der Sung-Zeit erhalten hat, für Tung aber strömt diese Quelle im *T. t.* oder vielmehr in dessen mündlich überlieferter Auslegung, wie sie im *Kung-yang tschuan* verzeichnet steht. Wenn man bedenkt, daß die Herkunft des *T. t.* von Konfuzius eigener Hand nicht angezweifelt werden kann[1], daß sich die Entstehung des *Lun yü* dagegen ganz im Dunkel des Unbekannten verliert, so wird man behaupten dürfen, daß Tung's Quelle die unmittelbarere und reinere ist. Freilich frei von allen Bedenklichkeiten ist vom Standpunkte der abendländischen Kritik auch sie nicht, und zwar eben wegen der breiten Deutung, die Tung und noch mehr seine Nachfolger den Formeln des *T. t.* gegeben haben. Der Text des *Kung-yang tschuan* ist für Tung ebenso unanfechtbar, ebenso jenseits jeglicher Kritik stehend wie der des *T. t.*, bezeichnet er ihn doch zuweilen genau wie den letzteren als *king* d. h. Kanon und führt er doch seine Worte gelegentlich als die des *T. t.* an[2]. Auf diese Weise gelangt Kung-yang für Tung auf die gleiche Höhe wie Konfuzius selbst, und jeder Ausspruch von ihm gilt seinem Erklärer ebenso als Quelle der absoluten Wahrheit wie ein Wort des Meisters. Das hat natürlich bei dem flüssigen Wesen der mündlichen Überlieferung immerhin seine Bedenken, besonders wenn man mit dem bekannten Reformator des 19. Jahrhunderts, K'ang You-weï (s. unten), annimmt, daß die schriftliche Formung dieser Überlieferung auch im *Kung-yang tschuan* noch nicht ganz zum Abschluß gekommen war und erst von Tung Tschung-schu selbst vervollständigt worden ist[3]. Schließlich macht dann der Unfehlbarkeitsanspruch der schriftlichen Fassung auch noch nicht einmal bei Tung Tschung-schu Halt, sondern geht auch noch auf Ho Hiu 何休 (129 bis 183 n. Chr.), den Kommentator Kung-yang's, über, der wieder drei Jahrhunderte von Tung getrennt ist und nicht selten eine Auslegung für eine Formel des *T. t.* hinzufügt, wo Kung-yang und Ku-liang schweigen[4]. Hier liegt in der Tat die größte Schwäche von Tung's Lehre, soweit sie nicht etwas Selbständiges, sondern nur die Wiedergabe der Gedanken des Konfuzius sein will. Aber wenn man auch von alle dem absieht, was erst nach Tung aus dem *Kung-yang tschuan* herausgelesen worden ist, so bleibt noch immer genug übrig, was völlig einzigartig ist: wir erblicken hier

[1] Vergl. oben S. 30f.

[2] Beispiele s. unten in Abschn. 5.

[3] Näheres darüber s. unten in Abschn. 5.

[4] Beispiele s. unten in Abschn. 5. Es ist kaum nötig, hier nochmals darauf hinzuweisen, daß die Frage, ob Tung und Ho, ja selbst Kung-yang sich bei ihren Angaben immer in Übereinstimmung mit Konfuzius befinden, das Auslegungssystem an sich und das Vorhandensein der mündlichen Überlieferung in keiner Weise berührt: die beiden letzteren sind nicht anfechtbar, zweifelhaft kann nur zuweilen die Richtigkeit mancher Folgerungen sein, die aus der Auslegung gezogen werden. Vergl. oben S. 55f.

Bestandteile im konfuzianischen Lehrsystem, die in der späteren Zeit vollkommen aus ihm verschwunden sind, ja die teilweise zu den Anschauungen der orthodoxen Dogmatik in scharfem Gegensatze stehen. Es braucht hier nur auf die vielbesprochene „Rechtsentscheidung" hingewiesen zu werden, die die Tschou-Dynastie des Thrones für verlustig und den Staat Lu zum Zentralstaat, den geheimnisvollen Wên wang aber — angeblich Konfuzius selbst! — zum neuen Zentralherrscher erklärt[1]. Damit hätte also der Weise selbst, den man sonst als ehernen Pfeiler der Loyalität zu betrachten gewohnt ist, das Recht auf Umsturz der staatlichen Ordnung, und zwar zu Gunsten der eigenen Person, als Gesetz verkündet. Es ist klar, daß die spätere Orthodoxie eine solche Entwicklung ihres „Heiligen" mit Empörung zurückweisen mußte. Wie seltsam mußte auch dem Literaten der späteren Zeit die Anschauung des *T. t.* erscheinen, daß gegenüber dem eigenen Heimatstaate das sonstige chinesische Gebiet, also auch der Zentralstaat, als „Ausland" gilt![2] Oder der Grundsatz, daß ein chinesischer Staat, der wider die sittlichen Gesetze handelt, als Barbarenland anzusehen sei, ein Barbarenstaat aber, der diese Gesetze beobachtet, als „Mittelreich"![3] Auch Vorschriften der konfuzianischen Ethik finden wir hier, die später, in solcher Schärfe wenigstens, nicht mehr angetroffen werden, so die unverjährbare Rachepflicht in der Staatsmoral, oder die Pflicht zum Selbstmord, wenn unvermeidbare Schande droht;[4] die Ebenbürtigkeit in den fürstlichen Familien u. a.[5]. Alles das verleiht der konfuzianischen Lehre, ja dem Charakterbilde des Meisters selbst bedeutungsvolle Züge, die in der festgesetzten Auslegung des *Lun yü* fehlen und die deshalb von der Orthodoxie geleugnet und gemißbilligt wurden. Die letztere hat infolgedessen den Verfasser des *T. t. fan lu* auch nicht oder jedenfalls nicht immer als einen der ihrigen anerkannt, um so weniger, als sie zu Kung-yang, ja sogar zum *T. t.* selbst niemals ein festes und ehrliches Verhältnis hat gewinnen können[6]. Mit der Einschätzung Kung-yang's und seines Auslegungssystems aber ist diejenige Tung Tschung-schu's natürlich untrennbar verbunden: wo man bei Kung-yang die eigentliche Bedeutung der Formeln des *T. t.* sucht, muß auch Tung als Klassiker und stärkster Träger der Überlieferung gelten; wo man im *Tso tschuan* den eigentlichen Kommentar zum *T. t.* sieht, muß er als unklassisch zurücktreten. Danach allein bestimmt sich Tung's Stellung in der konfuzianischen Dogmatik der verschiedenen Zeitalter. Während der Früheren Han-Dynastie ist die Auffassung vom *T. t.* und seiner Geheimlehre noch eine durchaus einheitliche, am Ende des 1. Jahrhunderts

---

[1] S. unten in Abschn. 4 und 5.

[2] S. in Abschn. 4.

[3] S. in Abschn. 5.

[4] S. in Abschn. 5.

[5] S. in Abschn. 4.

[6] Vergl. oben S. 51.

n. Chr. wird das *Tso tschuan* in den amtlichen Kanon aufgenommen, und Kung-yang und Ku-liang beginnen im Ansehen zu sinken; im 7. Jahrhundert wird das Werk des angeblichen Tso K'iu-ming von den Literaten fast ausschließlich studiert, in der Sung-Zeit kommt der Streit zum Ende: die Gegenstimmen, die noch während der T'ang-Dynastie und bis in das 12. Jahrhundert hinein laut geworden waren, verstummen, man beginnt sogar an dem Wert und der Echtheit des *T. t.* selbst zweifelhaft zu werden, und damit sinken Kung-yang und Ku-liang in das Dunkel völliger Nichtbeachtung, bis sie im 19. Jahrhundert zu neuem Leben erweckt werden[1]. Genau dieser Entwicklung entsprechend steigt und fällt die Bedeutung Tung's für die Wissenschaft seines Landes, zeigt sich die Würdigung seines Werkes in den Urteilen der führenden Geister.

Sein großer Zeitgenosse Ssĕ-ma Ts'ien sah in ihm die unbestrittene und unbestreitbare Autorität für die Lehren des *T. t.* Ob er wirklich auch in persönlichen Beziehungen zu ihm gestanden hat, wie mehrfach angenommen ist, mag dahingestellt bleiben. Eine Bemerkung, die darauf hindeuten könnte, findet sich in der Unterredung des Geschichtschreibers mit dem Astronomen Hu Sui 壺遂[2], die im 130. Kapitel des *Schi ki* wiedergegeben ist. Auf die Frage des Hu Sui, warum Konfuzius das *T. t.* verfaßt habe, antwortet Ssĕ-ma Ts'ien mit einer längeren Darlegung, die mit den Worten beginnt: „Ich habe den Meister Tung sagen hören usw."[3]. Hieraus schließen zu wollen, daß Ssĕ-ma Ts'ien „selbst von Tung habe das *T. t.* erklären hören", wie dies z. B. der Tsch'un-ts'iu-Forscher des 19. Jahrhunderts, Liu Fêng-lu 劉逢祿[4], tut, scheint freilich etwas weit zu gehen, wenngleich die Möglichkeit dazu natürlich nicht von der Hand zu weisen ist. Daß aber der Verfasser des *Schi ki* den Patriarchen des *T. t.* in hohen Ehren hielt, geht aus seinen Aussprüchen über ihn unzweideutig hervor. „Tung Tschung-schu legte den Sinn des *T. t.* dar und machte seinen Text durchaus deutlich" heißt es im 14. Kapitel, wo die Entstehung des *T. t.* und seiner geheimnisvollen Fassung geschildert wird[5]. Und die Lebensbeschreibung, die den Eindruck strenger Sachlichkeit macht, schließt mit den Worten: „Tung Tschung-schu's Ruhm leuchtete beim Tsch'un-ts'iu und bei seinem Erklärer Kung-yang"[6], nachdem sie vorher bemerkt hat, daß „alle Gelehrte ihn als Vorbild nahmen und ihn verehrten".

---

[1] S. das Nähere in Teil I.

[2] Vergl. darüber oben S. 50.

[3] fol. 9 r°: 余聞董生曰.

[4] *Schu sü schu wên* 書序述聞 (im *Huang Ts'ing king kie sü pien* Kap. 321) fol. 3 v°: 太史公聞春秋于董生. Auch Chavannes (*Mém. hist.* I, CVI und CLI) neigt dazu, sich Liu Fêng-lu's Auffassung anzuschließen. Über Liu Fêng-lu s. oben S. 34f. Vergl. über die Stelle auch unten in Abschn. 4.

[5] S. oben S. 38.

[6] S. oben S. 93.

Eine sehr große und ehrenvolle Rolle spielt Tung auch bei einem anderen hervorragenden Polyhistor der Han-Zeit, dem im 1. Jahrh. n. Chr. schreibenden Wang Tsch'ung, dem Verfasser des *Lun hêng*, vielleicht dem unabhängigsten Denker und unerbittlichsten Kritiker des chinesischen Mittelalters. Zwar ist auch er von Liu Hin's neuer „Entdeckung" so angetan, daß er im *Tso tschuan* den Kommentar zum *T. t.* sieht, der „allein Konfuzius zeitlich nahe steht und dessen wahren Sinn erfaßt hat"[1], aber das beweist nur, wie selbst die klügsten Köpfe von dem genialen Fälscher und seinem schillernden Werke geblendet wurden. Es hindert ihn denn auch seine damals eben „modern" werdende Ansicht nicht, vom *Kung-yang tschuan* als dem Kommentar des *T. t.* zu sprechen und dessen Herold Tung geradezu für den geistigen Erben des Konfuzius zu erklären. „Konfuzius sagt", so heißt es im *Lun hêng*, „seitdem Wên wang nicht mehr ist, ruht da nicht das *wên* (die Lehre) in mir? Die Lehre Wên wang's ruhte also in Konfuzius, und die Lehre des Konfuzius in Tung Tschung-schu"[2]. Er stellt den Verkünder von Kung-yang's Lehren neben Ssĕ-ma Ts'ien und Yang Hiung 楊雄 (53 v. Chr. bis 18 n. Chr.) und nennt diese „die drei Größten des Nordens"[3]. Immer wieder kommt er in seinen kritischen und suchenden Betrachtungen auf Tung und seine Lehren zurück, und wenn er auch nicht immer mit ihnen übereinstimmt — z. B. verhält er sich dem berühmten Regenopfer-Kultus gegenüber durchaus ablehnend[4] —, so legt er seinen Anschauungen doch immer das größte Gewicht bei und stellt ihn hoch über die Masse der oft übel von ihm behandelten konfuzianischen Literaten. Sehr lehrreich in mehr als einer Hinsicht ist die Verteidigung Tung's durch Wang Tsch'ung gegen einen versteckten Angriff auf seine Lehren. „Als Konfuzius im Sterben lag", so erzählt er, „hinterließ er eine schriftliche Weissagung", in der er verkündete, daß Ts'in schi Huang-ti dereinst in sein Heim kommen, auf seinem Lager sitzen und danach sterben würde, und in der ferner gesagt war: „Tung Tschung-schu wird einst meine Schriften in Verwirrung bringen"[5]. Wang Tsch'ung, mißtrauisch gegen alles Übernatürliche, erklärt das Ganze für „leeres Gerede", das entweder durch Aufbauschung ganz natürlicher Angaben bei Konfuzius entstanden, oder von der Nachwelt einfach erfunden sei. An einer anderen Stelle aber kommt er auf die Frage zurück und gibt der Weissagung folgende Deutung: „Wer das liest, der wird entweder meinen, meine Schriften in Verwirrung bringen *(luan)* heißt: des Konfuzius Schriften durch Verwirrung entstellen; oder aber er wird meinen: *luan* bedeutet hier ordnen *(li)*, also des Kon-

---

[1] S. oben S. 75.

[2] Kap. 13 fol. 13 v°: 孔子曰文王既沒文不在茲乎、文王之文在孔子孔子之文在仲舒. Vergl. zu der Stelle auch Abschn. 5.

[3] Kap. 29 fol. 3 r°: 北方三家尙矣.

[4] Näheres s. in Abschn. 4

[5] Kap. 26 fol. 1 r°: 孔子將死遺讖書.... 曰董仲舒亂我書.

fuzius Schriften ordnen. Die beiden Bedeutungen ordnen und verwirren, die hier demselben Schriftzeichen *luan* beigelegt werden, sind aber weit von einander verschieden, und da die Leser nicht in gleichem Maße sorgfältig sind und der Sache nicht auf den Grund gehen, so entstehen irrige Angaben. (Es wird dann dargelegt, daß sowohl das Verwirren wie das Ordnen der konfuzianischen Schriften ungewöhnliche Fähigkeiten voraussetze, und daß es bezeichnend für die Oberflächlichkeit der Zeit sei, wenn die Ansichten zwischen solchen Gegensätzen schwanken könnten. Darauf heißt es weiter:) Tung Tschungschu's Schriften laufen der Literaten-Schule nicht zuwider, kommen aber auch Konfuzius nicht gleich, daher ist das Wort, er entstelle des Konfuzius Schriften durch Verwirrung, unrichtig. Da aber ferner des Konfuzius Schriften gar nicht in Verwirrung waren, so ist auch das Wort, er ordne des Konfuzius Schriften, ebenfalls unrichtig. Konfuzius sagte: Als der Musikmeister Tschi sein Amt antrat, da war der Schlußgesang *(luan)* des *kuan-tsü* herrlich; wie erfüllte er das Ohr![1] Dieses *luan* ist mit Bezug auf die Worte des Konfuzius gemeint. Konfuzius lebte zur Tschou-Zeit und legte den Grund, Tung Tschung-schu lebte zur Han-Zeit und baute aus und vollendete"[2]. Auf Wang Tsch'ung's Deutung der „Weissagung" brauchen wir hier nicht einzugehen; ob *luan* in der Tat zu jener Zeit auch die Bedeutung „abschließen", „vollenden" haben konnte, entzieht sich unserer Beurteilung, ist es der Fall, dann ließ allerdings die Orakelhaftigkeit jener Weissagung nichts zu wünschen übrig. Wir können aber auf die ganze verzwickte Erklärung verzichten, denn die seltsamen „Weissagungen" des Konfuzius, über die uns sonst nichts bekannt ist, erklären sich sehr viel einfacher durch die auch von Wang Tsch'ung schon vermutete Tatsache, daß sie von späteren „Propheten" erfunden und dem Konfuzius zugeschrieben sind; allzuviel Glauben haben sie offenbar schon damals nicht gefunden. Was ihnen jedoch für uns eine besondere Wichtigkeit verleiht, ist, daß wir dadurch von Angriffen gegen die Lehren Tung's als gegen den Geist des Konfuzianismus verstoßend erfahren. Offenbar hat sich also schon zur Han-Zeit Widerspruch gegen Tung's Deutung des *T. t.* oder wenigstens gegen seine weiteren Folgerungen daraus geltend gemacht, und es ist keineswegs unmöglich, daß dieser in eine gefälschte Prophezeiung gekleidete Widerspruch von Liu Hin

---

[1] Vergl. Wilhelm zu *Lun yü* VIII, 15. Er übersetzt das Wort durch „Versschluß".

[2] Kap. 29 fol. 3 r°: 讀之者、或爲亂我書者、煩亂孔子之書也、或以爲亂者理也、理孔子之書也、共一亂字理之與亂相去甚遠、然而讀者用心不同不省本實故說誤也 . . . . . 案仲舒之書不違儒家不及孔子、其言煩亂孔子之書者非也、孔子之書不亂、其言理孔子之書者亦非也、孔子曰師摯之始關雎之亂洋洋乎盈耳哉、亂者於孔子言也、孔子生周始其本、仲舒在漢終其末盡也. Vergl. Forke I, 466.

oder einem seiner Anhänger ausgegangen war. Wang Tsch'ung verteidigt Tung hiergegen unter Zuhilfenahme einer philologischen Spitzfindigkeit und erklärt ihn im Gegenteil für den Vollender der konfuzianischen Lehre, ein Zeugnis, das in solchem Munde ein bedeutendes Gewicht hat.

Die Einwendungen, die man, auch späterhin, gegen Tung's System erhoben hat, sind denn auch weniger damit begründet worden, daß er die Klassizität Kung-yang's als bedingungslos ansah, als vielmehr — von seinen Mißerfolgen auf dem Gebiete des Kultus abgesehen — mit seiner Hinneigung zu den Anschauungen des Taoismus[1], die den Konfuzianern anstößig erschien. Sagt doch selbst Wang Tsch'ung von ihm: „Tung Tschung-schu's Erörterungen über die Lehren vom *tao* sind sehr seltsam"[2]. In der Tat sind bei ihm — ein beredtes Zeugnis dafür, wie damals noch die Grenzgebiete von Konfuzianertum und Taoismus in einander übergingen — die taoistischen Vorstellungen so unverkennbar und so zahlreich, daß ihn während der folgenden Jahrhunderte die Taoisten geradezu als einen der ihrigen in Anspruch genommen haben. Ist es schon auffallend, wenn in dem gewöhnlich Pan Ku, dem Verfasser der Han-Annalen, mit größerem Rechte aber dem taoistischen Magier Ko Hung (4. Jahrh.) zugeschriebenen *Si king tsa ki* 西京雜記[3] von Tung ganz im Stile der phantasierenden Mystik erzählt wird: „Tung Tschung-schu träumte, ein Drache kröche in seinen Busen; darauf verfaßte er die Darlegungen des *Tsch'un-ts'iu fan lu*"[4], so wird in einem anderen taoistischen Werke seine Einschätzung von dieser Seite noch sehr viel deutlicher. Das *Han Wu ti neï tschuan* 漢武帝內傳, ein apokryphes Werk, das ebenfalls fälschlich Pan Ku zugeschrieben wird, in Wahrheit aber einer erheblich späteren Zeit, sicher allerdings einer Periode vor der Sui-Dynastie entstammt, und das dann dem taoistischen Kanon einverleibt ist[5], enthält (fol. 1 v°ff.) die phantastische Schilderung eines Besuches

---

[1] Näheres darüber in Abschn. 4.

[2] Kap. 29 fol. 3 v°: 仲舒說道術奇矣. Vergl. auch oben S. 100 Anm. 2.

[3] S. über ihn und das *Si king tsa ki* oben S. 111 und 62 Anm. 2.

[4] Kap. 2 fol. 5 r° (Ausgabe in den *Han Weï ts'ung schu)*: 董仲舒夢蛟龍入懷、乃作春秋繁露詞.

[5] *Wylie, Notes* usw. S. 153 meint, das *Han Wu ti neï tschuan* „schiene etwa im 3. Jahrhundert geschrieben zu sein". Er sagt nicht, worauf er diese Vermutung gründet; mit Sicherheit wird sich kaum mehr behaupten lassen, als daß in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts ein Werk dieses Namens vorhanden war, und auch dabei ist noch zweifelhaft, ob es sich um das uns erhaltene handelt. Die Bibliographie der Sui-Annalen *(Sui schu* Kap. 33 fol. 19 v°) nennt ein *Han Wu neï tschuan* in 3 Kapiteln, das heute vorhandene hat nur ein kurzes Kapitel. Immerhin wird der Inhalt vermutlich der gleiche gewesen sein. Vergl. Bull. Ec. fr. Extr. Or. IX, 243f.; Chavannes, *Le T'ai Chan* S. 421 Anm. 2 und Journ. Asiat. 1912 II S. 149. Das *Han Wu(ti) neï tschuan* ist neu herausgegeben in der Sammlung *Schou schan ko ts'ung schu* Abt. 子.

der beiden Feen Si wang mu 西王母 und Schang yuan fu jen 上元夫人 bei dem Kaiser Wu ti. Dieser Besuch soll dem Kaiser in der Nacht des Tages *wu-tsch'ên* 戊辰 des 4. Monats[1] im 1. Jahre *Yuan-fêng* 元封 (110 v. Chr.) durch eine himmlische Botin der Si wang mu angekündigt sein, während Tung-fang So 東方朔, der legendengeschmückte Magier des 2. Jahrhunderts) v. Chr., und Tung Tschung-schu bei ihm weilten. Am 7. Tage des 7. Monats (30. Juli) habe dann der Besuch wirklich stattgefunden. Und zwar sei zunächst die Si wang mu erschienen; sie habe mit dem Kaiser eine lange Unterhaltung gehabt und mit ihm gespeist, schließlich habe sie eine Botin zur Schang yuan fu jen[2] gesandt und diese gebeten, an dem Mahle teilzunehmen, worauf auch diese erschienen sei. Beide hätten dann dem Kaiser mehrere heilige Schriften geschenkt, darunter auch das *Wu yo tschên hing t'u* 五嶽眞形圖 d. h. „Die Zeichnung der wahrhaften Form der fünf heiligen Berge" und das *Wu ti leo kia ling feï king* 五帝六甲靈飛經[3]. Beide Werke seien später in einer Feuersbrunst verloren gegangen, indessen habe der Kaiser früher bereits auf Weisung der Si wang mu das erstere durch Tung Tschung-schu, das zweite auf Weisung der Schang yuan fu jen durch Li Schao-kün[4] niederschreiben lassen. Auf diese Weise hätten beide Werke doch noch in der Welt verbreitet werden können. Also hier wird Tung in engste Verbindung mit zwei der bekanntesten taoistischen Wundermänner, dem Tung-fang So und Li Schao-kün gebracht, und zwar in einer Weise, als habe er ganz zu dem Kreise von Gauklern und Magiern gehört, mit dem sich der abergläubische Wu ti umgeben hatte. Und dieses Schicksal mußte dem Manne widerfahren, der beim Kaiser hatte durchsetzen wollen, daß „alles, was nicht in dem Kanon des Konfuzius enthalten sei, unterbunden, und seine Lehre an der Ausbreitung verhindert würde" (s. oben S. 106). Ying

---

[1] Nach P. Hoang, *Concordance des Chronologies néoméniques* hatte im 1. Jahre *Yuan-fêng* der 1. Tag des 4. Monats die zyklischen Zeichen 丁酉, die Zeichen *wu-tsch'ên* konnten also in diesem Monat gar nicht mehr erscheinen, da der letzte Tag, der 30., erst die Zeichen 丙寅 hatte.

[2] Die Schang yuan fu jen wird a. a. O. Nachtrag fol. 13 v° als eine Schülerin des *Tao kün* 道君 (ein Name für mehrere taoistische Gottheiten) bezeichnet; sie hat ihre Heimat da, wo „die goldene Mutter von der Schildkröten-Terrasse herabgestiegen ist."

[3] Das *Wu yo tschên hing t'u* ist eine Zeichnung von fünf magischen Figuren, die die fünf heiligen Berge der Taoisten darstellen sollen, mit dazwischen geschriebenem erklärenden Text. Das Ganze, zuweilen auch als Metallplatte hergestellt, dient vielfach, bis in die neueste Zeit hinein, als Talisman gegen böse Einflüsse. Eine genaue Beschreibung mit Abbildungen hat Chavannes in *Le T'ai Chan* S. 415ff. gegeben. Über das *Wu ti leo kia ling feï king*, auch *Wu ti leo kia ling feï schi ör schi* 十二事 genannt, ist mir näheres nicht bekannt. Die *leo kia* sind die Genien der sechs Reihen (je zehn Zeichen) des Sechziger-Zyklus.

[4] Vergl. oben S. 111.

Schao (vergl. oben S. 108), der Verfasser des *Fêng su t'ung yi*, hat denn auch dem verkannten Konfuzianer in einer anderen Legende eine Ehrenrettung zu Teil werden lassen. „Zur Zeit des Kaisers Wu ti", so erzählt er, „herrschten abergläubische Vorstellungen von Dämonen, und besonders glaubte man an die Zauberer aus Yüe[1]. Tung Tschung-schu tadelte dies und erklärte (die Zauberei) für bloßes Gerede. Wu ti wollte seine Anschauungen auf die Probe stellen und befahl einem Zauberer, Tschung-schu zu behexen. Tschung-schu war in feierliche Amtstracht gekleidet, blickte mit dem Gesicht nach Süden und murmelte kanonische Sprüche. So war es nicht möglich, ihm ein Leid anzutun, der Zauberer aber starb plötzlich"[2]. Offenbar haben Tung's stark ins Mystische gehende, überspannte Lehre vom *yin* und *yang*, seine Schilderungen des gesegneten Altertums in taoistischem Stile u. a. in der Zeit zwischen der Späteren Han- und der T'ang-Dynastie seinen konfuzianischen Eifer so weit vergessen oder wenigstens verblassen machen, daß die Taoisten ein Anrecht auf ihn geltend machten, das die Konfuzianer bei dem wachsenden Einflusse des *Tso tschuan* anscheinend nicht eben lebhaft vertraten. Aber seinem Wesen gerecht wird diese Einreihung Tung's in den taoistischen Vorstellungskreis, wie sie in jenen Legenden zum Ausdruck kommt, sicherlich nicht, und sie hat auch über den erwähnten Zeitraum nicht hinausgereicht. Erklären doch die Verfasser der am Anfang der T'ang-Zeit vollendeten Annalen der Tsin-Dynastie in ihrer Einleitung zu dem Kapitel über die „fünf Elemente", daß „Tung Tschung-schu, als er zur Zeit der Kaiser King und Wu das *T. t.* des Kung-yang bearbeitete, zuerst die Lehre vom *yin* und *yang* erweiterte und sie zu einem Hauptartikel der Schule der Konfuzianer machte"[3]. Liu Hiang habe dann bei seiner Bearbeitung des Ku-liang-Textes eine von Tung stark abweichende Berechnung der glücklichen und unglücklichen Vorzeichen gefunden, und Liu Hin sei auf Grund des *Tso tschuan* wiederum zu anderen Ergebnissen gelangt. Pan Ku aber habe das Kapitel über die Elemente in den Han-Annalen aus den Systemen aller drei zusammengestellt. Von dem berühmten Buddhistenbekämpfer der T'ang-Zeit, Han Yü 韓愈, der in seiner strengen Orthodoxie sicherlich ein Geistesverwandter Tung's war, heißt es in seiner Lebensbeschreibung, daß in seiner Jugend (er war 768 geboren) „während der Periode *Ta-li* bis *Tschêng-yuan* (766 bis 804) in der Literatur meist die alte Wissenschaft am höchsten gestellt, und die Darstellungsart Yang Hiung's und Tung Tschung-schu's nach-

---

[1] Etwa das heutige Tschê-kiang.

[2] *Fêng su t'ung yi* Kap. 9 fol. 10 r°: 武帝時迷於鬼神、尤信越巫、董仲舒數以爲言、武帝欲驗其道、令巫詛仲舒、仲舒朝服南面誦詠經論、不能傷害而巫者忽死.

[3] *Tsin schu* Kap. 27 fol. 1 v°: 景武之際董仲舒治公羊春秋始推陰陽爲儒者之宗.

geahmt wurde"[1]. Han Yü selbst aber billigt Tung nicht die gleiche Geltung zu wie Yang Hiung, ja nicht einmal wie Sün K'ing 荀卿; diese beiden sind ihm die Einzigen, die nach der Tschou-Zeit noch als Vertreter der Klassizität in Betracht kommen, und wenn er auch die unmittelbare Überlieferung der wahren Lehre als mit Mêng tsĕ abgeschlossen ansieht, so könnte nach seiner Auffassung eine Fortsetzung höchstens in Yang und Sün gesucht werden, nicht aber, wie Wang Tsch'ung es tut (s. oben S. 118), in Tung. „Von Yao", so schreibt er in einer kleinen Schrift über „die ursprüngliche Lehre", „ging die Überlieferung an Schun, von Schun an Yü, von Yü an T'ang, von T'ang an Wên, Wu und Tschou kung, von Wên, Wu und Tschou kung an Konfuzius, von Konfuzius an Mêng tsĕ; als Mêng tsĕ gestorben war, ging die Überlieferung nicht weiter. Sün und Yang wählten wohl aus der Lehre aus, aber gewannen nicht den Kern davon, sie legten sie wohl dar, aber waren nicht genau genug"[2]. Und dabei sind ihm „Sün und Yang die große Reinheit mit nur kleinen Flecken"[3].

In der Sung-Zeit, wo nicht bloß Kung-yang ganz in den Hintergrund gedrängt wird, sondern der kritische Zweifel auch vor dem *T. t.* selbst nicht mehr Halt macht[4], ist Tung fast zu einer vergessenen Größe geworden. Wang An-schi 王安石, der im 11. Jahrhundert die Streichung des *T. t.* aus dem Kanon durchsetzte, und der über die Bedeutung der klassischen Bücher für die Zeitfragen der Gegenwart seine eigene höchst unorthodoxe Meinung hatte, scheint Tung überhaupt nicht gekannt zu haben, wenigstens erwähnt er ihn niemals in seinen zahlreichen Schriften über Konfuzius und die Träger der Überlieferung[5]. Selbst da, wo er sich in einem besonderen Aufsatze mit der Lehre von der Rache-

---

[1] *Kiu T'ang schu* Kap. 160 fol. 1 r°: 大曆貞元之間文字多尙古學効楊雄董仲舒之述作.

[2] In der Sammlung *K'in ting ts'üan T'ang wên* 欽定全唐文 (Große Palast-Ausgabe von 1814) Kap. 558 fol. 13 v°: 堯以是傳之舜、舜以是傳之禹、禹以是傳之湯、湯以是傳之文武周公、文武周公傳之孔子、孔子傳之孟軻、孟軻之死不得其傳焉、荀與楊也擇焉而不精、語焉而不詳.

[3] A. a. O. Kap. 559 fol. 7 v°: 荀與楊大醇而小疵.

[4] S. oben S. 13 u. 17ff.

[5] Diese Schriften, teils kleinere oder größere Aufsätze, teils umfangreiche Thronberichte, finden sich besonders in den Kapiteln 9, 16 und 17 der neuen Ausgabe von 1911 der gesammelten Werke Wang An-schi's, die den Titel *Wang Lin-tsch'uan ts'üan tsi* 王臨川全集 führt (Lin-tsch'uan in Kiang-si war die Heimat Wang's). Eine solche Sammlung unter dem Titel *Lin-tsch'uan wên tsi* 臨川文集 war bereits i. J. 1140 erschienen, und selbst diese hatte, nach den Vorworten zu schließen, schon eine, vermutlich handschriftliche, Vorgängerin aus der Zeit von 1111 bis 1117 gehabt. Neue, vervollständigte Ausgaben wurden um das Jahr 1300 (mit einem Vorwort von Wu Tschêng 吳澄 s. Giles,

pflicht auseinandersetzt, wie sie „im Kommentar des *T. t.*“[1] und im *Li ki* enthalten ist, deutet er mit keinem Worte auf Tung's Ausführungen im *T. t. fan lu* hierzu[2]. Das findet aber eben seine natürliche Erklärung darin, daß Tung bis gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts tatsächlich nahezu vergessen, sein *Fan lu* so gut wie verschollen war, so daß wir also mit Sicherheit annehmen können, daß Wang An-schi außer seinem Namen kaum etwas von ihm gewußt haben wird. Im Jahre 1175 erschien von dem bekannten Staatsmann und Gelehrten Tsch'êng Ta-tsch'ang 程大昌 (1122 bis 1195) ein umfangreiches Werk mit dem Titel *Yen fan lu* 演繁露, das veranlaßt war, wie er selbst sagt, durch die während der Periode *Schao-hing* 紹興 (1131 bis 1162) erfolgte Einreichung des *T. t. fan lu* seitens eines gewissen Tung 董. Zugleich schrieb er zu dem letzteren ein Nachwort, in dem er das neu entdeckte Werk im Hinblick auf seine offenbare Unvollständigkeit und sonstige Eigenheiten für eine Fälschung erklärte, da Zitate aus dem wirklichen *T. t. fan lu*, die sich im *T'ung tien* und im *T'ai p'ing huan yü ki* fänden, in ihm nicht vorhanden seien. Er bemühte sich dann, in seinem eigenen Werke das wirkliche System Tung Tschung-schu's nach seinen eigenen Auffassungen wiederaufzubauen, das echte *T. t. fan lu* hielt er für verloren[3]. Mit großem Eifer aber nahm sich der ebenfalls berühmt gewordene Großsekretär

---

Biogr. Dict. Nr. 2316), i. J. 1546 und i. J. 1560 herausgegeben und umfaßten 100 Kapitel. Auf die letzteren gehen die neuen Ausgaben von 1883 und 1911 zurück; die von 1911 hat den Stoff in 24 Kapitel geteilt. Vergl. Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 427 Anm. und 452.

Daß Wang An-schi von dem *T. t. fan lu* keine Kenntnis hatte, könnte auffallend erscheinen, weil das Werk, wie wir bestimmt wissen, zu seiner Zeit vorhanden und zugänglich war. Aber man erkennt eben auch hieran, wie wenig beachtet das Werk Tung's bei dem Gelehrtentume damals war.

[1] A. a. O. Kap. 17 fol. 19 v°. Es ist nicht ohne Interesse, daß auch Wang An-schi unter dem „Kommentar des *T. t.*“ anscheinend selbstverständlicherweise wie früher Wang Tsch'ung das *Kung-yang tschuan* (zu *Tschuang kung* 4. Jahr) verstanden wissen wollte, da ja im *Tso tschuan* nichts von der Rache steht. (Vergl. oben S. 75 Anm. 4 u. S. 78.)

[2] S. unten in Abschn. 5.

[3] Das *Yen fan lu*, etwa „Vorführung des *Fan lu*“ ist mir leider nicht zugänglich, ich bin deshalb auf die Angaben seines Nachwortes angewiesen. S. Näheres darüber unten in Abschn. 3. Vergl. auch Wylie, *Notes* usw. S. 129. Das aus 16 Kapiteln und einem Nachtrage *(Sü Yen fan lu)* von 6 Kapiteln bestehende Werk ist in der Sammlung *T'ang Sung ts'ung schu* 唐宋叢書 und in dem *Hüe tsing t'ao yuan* 學津討原 enthalten. Von der ersteren befindet sich ein Exemplar auf der Staatsbibliothek (früher Königlichen) in Berlin; doch ist, wie mir die Verwaltung mitteilt, das *Yen fan lu* nicht darin. — Näheres über Tsch'êng Ta-tsch'ang's Beweisführung und seine Widerlegung durch Lou Yo s. unten in Abschn. 3.

Lou Yo 樓鑰[1] (1136 bis 1213) des verdächtigten Werkes an und stellte seine Echtheit bei aller zuzugebenden Lückenhaftigkeit über jeden Zweifel fest. Diese „Wiederauffindung" des *T. t. fan lu* ist aber kennzeichnend für das Schwinden von Tung's Bedeutung in der konfuzianischen Welt seit der Zeit Han Yü's im 8. Jahrhundert. Die unruhigen, kriegerischen Zeiten nach dem Sturze der T'ang-Dynastie mit ihrem beständigen Entstehen und Vergehen kurzlebiger Teilstaaten gewährten für wissenschaftliche Muße keinen Raum, und in dem Getümmel ging auch der Sinn für Tung's tiefbohrende Darlegungen verloren. Von seinen Arbeiten mögen schon in der späteren T'ang-Zeit nur wenige Exemplare in handschriftlicher Form vorhanden gewesen sein. Als dann im Jahre 1138, also eben in der Periode *Schao-hing*, Hu An-kuo 胡安國 die Wiedereinsetzung des von Wang An-schi geächteten *T. t.* in seine kanonische Stellung erwirkte, und zwar in einer Form, bei der auch die Auslegung Kung-yang's doch eine gewisse Bedeutung erlangte[2], da hat man sich offenbar auch auf Tung wieder besonnen und das *T. t. fan lu* wurde wieder ans Licht gezogen und studiert. Es ist eine belangreiche, aber heute nicht mehr beantwortbare Frage, ob Wang An-schi dem *T. t.* gegenüber eine andere Stellung eingenommen haben würde, wenn er Tung's Herleitungen daraus gekannt hätte, und ob er, der schon damals, wie acht und einhalb Jahrhunderte später die kantonesischen Reformatoren, seiner Zeit vorwarf, sie suche ihr Vorbild nur in unwesentlichen Formen des Altertums, nicht aber im Geiste der früheren Herrscher, dann aus dem *T. t.* und aus Tung's Lehren die nämlichen Folgerungen gezogen haben würde wie jene.

Indessen durch das zeitweilige Verschwinden des *T. t. fan lu* allein — wie wir unten sehen werden, war immerhin eine ganze Reihe von Exemplaren davon, wenn auch in sehr schlechtem Zustande, vorhanden — erklärt sich der Rückgang von Tung's Bedeutung auch nicht. Denn auch nach dem Wiedererscheinen des Werkes wird an dem Zustande nichts Wesentliches geändert, jedenfalls nicht für die Dauer. Die Ursachen hierfür liegen tiefer. Gerade das 12. Jahrhundert war die Zeit, wo die konfuzianische Staatsphilosophie und Ethik von den Gelehrten der Sung-Zeit, namentlich von Tschu Hi (1130 bis 1200) und seiner Schule ihre feste dogmatische Form erhielten, wie sie sich aus den neuen, oft recht willkürlichen Kommentaren des letzteren zu den kanonischen Büchern ergab. In diesen Rahmen aber paßte, wie oben (S. 116f.) dargelegt worden ist, Tung's Lehre nicht mehr hinein, und zwar um so weniger, als ihre Quelle, das *Kung-yang tschuan*, als Grundlage der maßgebenden Auslegung des *T. t.* von Tschu Hi grundsätzlich abgelehnt wurde[3]. Die Art, wie der große Dogmenschöpfer sich über Tung Tschung-schu ausgesprochen hat, war denn

[1] Vergl. über seine Tätigkeit auch mein *Kêng tschi t'u* S. 71 Anm. 2.

[2] S. oben S. 21f.

[3] S. oben S. 22ff.

auch keineswegs besonders rühmlich und ging an seiner eigentlichen Bedeutung, wohl kaum ohne Absicht, schweigend vorüber. In einem Vergleiche zwischen Tung und Lu Tschi 陸贄[1], einem Gelehrten der T'ang-Zeit (754 bis 805), äußert Tschu Hi sich folgendermaßen: „Tschung-schu hatte den letzten Urgrund erkannt, wenn er z. B. sagt: ‚Man mache seine Gesinnung aufrecht und pflege die Persönlichkeit, dann kann man einen Staat regieren und das Weltreich befrieden'; oder wenn er sagt: ‚Herzensgüte, Rechtlichkeit, rechte Form und Musik sind sämtlich die Werkzeuge hierbei'[2]. Alles dies sind vortreffliche Reden. Was nun Lu Süan's[3] Erörterungen angeht, so sind sie sicherlich scharfsinnig und gründlich, aber ich meine, hinsichtlich des Urgrundes der Dinge kommt er Tschung-schu nicht gleich. Was dagegen das Ziehen der sachlichen Folgerungen betrifft, so meine ich, daß Tschung-schu sicherlich Süan nicht gleichkommt."[4] Und ähnlich bei einem Vergleiche mit Wang T'ung 王通 (583 bis 616)[5]: „Tschung-schu's Fähigkeiten waren Reinheit und Geradheit. Wenn er sagt: ‚Mache deine Gesinnung aufrecht, wenn du die Herrschaft des Thrones aufrecht machen willst'; oder: ‚das Schicksal ist des Himmels Befehl', so sind alle solche Aussprüche vortrefflich, und wenn Pan Ku (Tung) einen reinen Konfuzianer nennt, so trifft das durchaus zu. Was aber die Fragen des Weltreiches und der Staatsverwaltung betrifft, so hat er bei ihrer Darlegung nicht die großartige Klarheit der Einsicht Wang T'ung's..... In seinen Erörterungen über die Beherrschung des Wesens der Dinge gleicht Wên-tschung[6] wohl an Großartigkeit dem Tschung-schu, aber an Fähigkeiten erreicht er ihn nicht; an Scharfsinn gleicht er ihm, aber an Reinheit erreicht er ihn nicht"[7].

---

[1] S. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1406.

[2] Das erste der beiden Zitate ist ein banal gewordener Gemeinplatz, der sich schon im *Li ki* (Couvreur II, 615f. und 622f.) mehrfach findet. Tung spricht sich im *T. t. fan lu* ebenfalls öfters in dem Sinne und mit den nämlichen Ausdrücken aus; woher Tschu Hi den Satz genommen hat, vermag ich im Augenblick nicht anzugeben. Das zweite Zitat ist in dieser Form kaum verständlich. Es bildet den Teil eines Satzes in der ersten Denkschrift (*Ts'ien Han schu* Kap. 56 fol. 3 v°): „Das *tao* ist das, wodurch man auf den Weg des Regierens gelangt. Herzensgüte, Rechtlichkeit, rechte Form und Musik sind sämtlich die Werkzeuge hierbei."

[3] Süan ist der kanonische Beiname von Lu Tschi.

[4] *Tschu tsĕ ts'üan schu* (vergl. über das Werk oben S. 23 Anm. 1) Kap. 58 fol. 18 r°: 仲舒識得本原、如云、正心脩身可以治國平天下、如云、仁義禮樂皆其具、此等說話皆好、若陸宣公之論事却精密、第恐本原處不如仲舒、然仲舒施之臨事又却恐不如宣公也.

[5] S. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2239.

[6] Wên-tschung ist der kanonische Beiname von Wang T'ung.

[7] A. a. O. fol. 30 v°f.: 仲舒本領純正、如說正心以正朝廷、與命者天之令也、以下諸語皆善、班固所謂純儒極是、至於天

Yang Hiung, den Wang Tsch'ung mit Tung auf gleiche Stufe gestellt hatte (s. oben S. 118), kommt bei Tschu Hi schon wegen seiner Verbindung mit dem Usurpator Wang Mang erheblich schlechter in dem Vergleiche fort. „Tung Tschung-schu war ein ausgezeichneter Mensch," so heißt es, „Yang Tsĕ-yün[1] aber fehlte gegen das Sittengesetz; diese beiden kann man also nicht vergleichen"[2]. Bei den Erörterungen der großen philosophischen Fragen wie die ursprüngliche Beschaffenheit der menschlichen Natur (Kap. 42 des *Tschu tsĕ ts'üan schu)*, das Wirken des *yin* und *yang* (Kap. 49), ja selbst bei einer kritischen Betrachtung des *T. t.* (Kap. 36) wird Tung, der gerade für diese Dinge doch eine der ältesten und wichtigsten Autoritäten darstellte, mit keinem Worte erwähnt. Hieraus und aus den angeführten allgemeinen Wendungen, die Tung's eigentliches Wesen gar nicht berühren, geht mit Deutlichkeit hervor, daß Tschu Hi in Tung einen vortrefflichen Menschen und einen „reinen Konfuzianer" sah, daß aber sein auf das *T. t.* gegründetes Lehrsystem für den Vater des neuen Dogmas als abgetan, sein Standpunkt als überwunden galt.

Und dieses unausgesprochene, aber durch ein beredtes Schweigen dargetane Urteil ist bestimmend geblieben für alle Generationen der orthodoxen Gelehrtenschaft während der folgenden Jahrhunderte. Huang Tschên 黃震, einer der frühesten und entschiedensten Anhänger Tschu Hi's, der am Ende der Sung-Zeit lebte, hat in seinem *Ji tsch'ao*[3] das ausgesprochen, was Tschu Hi nur durch Verschweigen andeutet. Seine Bemerkungen über Tung Tschung-schu sind deshalb besonders beachtenswert, weil sie knapp und klar die Punkte in Tung's Lehre aufzählen, an denen das Konfuzianertum Anstoß nahm. Sie sind daher auch dem hervorragendsten Bearbeiter des *Fan lu* während der Ts'ing-Zeit so wichtig erschienen, daß er sie seiner Neuausgabe am Ende des 18. Jahrhunderts (s. unten in Abschn. 3) vorangestellt hat. Nachdem Huang Tschên im Anschluß an Tsch'êng Ta-tsch'ang dargelegt, daß „das *Fan lu*, das zu Beginn der Sui- und T'ang-Dynastie vorhanden war, schon nicht mehr das alte Werk Tung Tschung-schu's gewesen sein, und dasjenige, das nach der Periode

---

下國家事業、恐施展未必得王通見識高明……要之文中論治體處、高似仲舒而本領不及、爽似仲舒而純不及.

[1] Tsĕ-yün ist der Beiname Yang Hiung's.

[2] A. a. O. fol. 32 r°: 董仲舒自是好人、楊子雲不足道、這兩人不須說.

[3] Das Werk führt gewöhnlich den Titel *Huang schi ji tsch'ao* 黃氏日鈔. Es ist eine Sammlung von kritischen Betrachtungen über die Werke der kanonischen Literatur, sowie über die Schriften der verschiedenen Philosophen und Geschichtschreiber, ferner von Berichten an den Thron, von Gedanken und Aufsätzen über Fragen mannigfacher Art u. a. Es hatte nach dem Kais. Katalog Kap. 92, fol. 48 r° ursprünglich 97, nach *Sung schi* Kap. 438 fol. 20 r° 100 Kapitel. Davon sind noch 95 erhalten, das 81. und 89. seit langem verloren. Huang Tschên wurde 1256 Tsin-schi, sein Beiname war Tung-fa 東發.

Tschung-hing (958) aufgetaucht sei, nicht mehr das vom Beginn der Sui- und T'ang-Zeit sein könne", und nachdem er Lou Yo's Entdeckungen und seinen Beweis der Echtheit erwähnt hat, fährt er fort: „Was das Lehrsystem (Tung's) anlangt, so befindet sich darin manches, was sich (der wahren Lehre) nicht fügt. Wenn er z. B. sagt: ‚der Herzog Siang von Sung folgte der Lehre und wurde besiegt, daher preist ihn das *Tsch'un-ts'iu*[1]', (so muß man fragen:) wieso folgte der Herzog Siang der Lehre? — Oder wenn er sagt: ‚die Tschou folgten der rechten Lehre nicht mehr, daher stürzten die Ts'in sie', und dies auf gleiche Stufe stellt mit dem Sturz der Yin durch die Tschou[2], so muß demgegenüber festgehalten werden, daß der durch die Ts'in erfolgte Sturz durchaus nicht der rechten Lehre entsprach. Oder wenn er sagt: ‚der Wille ist wie ein Sterben zu Staub', oder: ‚indem ich nicht Fragen stelle, jener nicht Antworten gibt'[3], so meine ich, daß das nicht die Ausdrucksweise eines konfuzianischen Gelehrten ist. Oder, wenn er *wang* in dem Ausdrucke (des *T. t.*) *wang tschêng yüe* auffaßt als Wên wang[4] so meine ich, daß dieser Sinn vom *T. t.* nicht gewollt ist. Oder wenn es heißt: ‚der vorherige posthume Titel des Huang ti und die nachherigen posthumen Titel der vier *ti*'[5], so meine ich, daß es im ehrwürdigen Altertume noch gar keine posthumen Titel gab. Oder wenn es heißt: ‚Schun machte das Vorbild des Himmels zum bestimmenden Moment, Yi vom Hause Schang das Vorbild der Erde; T'ang vom Hause Hia machte den Stoff vom Vorbilde des Himmels zum bestimmenden Moment, Wên wang die Form vom Vorbild der Erde'[6], so findet das alles in der Lehre keine Stütze. Oder wenn es heißt: ‚der König Tschuang von Tsch'u erfuhr vom Himmel keine Heimsuchung, daher betete

---

[1] *T. t. fan lu* (Hang-tschou-Ausgabe, s. unten in Abschn. 3) Abschn. 17 fol. 4 v°. Der Herzog Siang folgte der Lehre, daß „man nicht die Menschen in eine schwierige Lage bringen soll"; in seinem Kampfe gegen Tsch'u beobachtete er die Formen des Rituals bis zum äußersten, dadurch hinderte er sein Heer am rechtzeitigen Angriff und wurde besiegt. Das *T. t.* aber rühmt sein Verhalten. Es gehört dazu die Stelle Abschn. 6 fol. 7 r°. Über den Sachverhalt s. Näheres *T. t. Hi kung* 22. Jahr bei Kung-yang und im *Tso tschuan* (Legge, *Chin. Cl.* V, 183). Huang Tschên's Frage soll offenbar andeuten, daß der Herzog der rechten Lehre nicht gefolgt sei.

[2] A. a. O. Abschn. 25 fol. 15 r°.

[3] Abschn. 19 fol. 6 v° u. 9 v°.

[4] Über diesen viel erörterten Anfang des *T. t.* s. Näheres unten im Abschn. 4 und 5. Übrigens ist es Kung-yang, der in dem *wang* den Wên wang sieht, nicht Tung Tschung-schu.

[5] Abschn. 23 fol. 7 r°. Über Tung's Lehre von den Titeln der „drei *wang*", der „fünf *ti*" und der „neun huang" s. unten in Abschn. 4.

[6] Abschn. 23 fol. 10 r°. Die hier nur angedeuteten mystischen Phantasien Tung's kennzeichnet Huang Tschên mit Recht als solche. Die „alten Herrscher" sind bei Tung völlig zu naturphilosophischen Symbolen geworden.

er zu den Bergen und Strömen'[1], so muß man sagen: wenn man keine Heimsuchung erfährt und darob in Furcht gerät, so mag das sein; aber zu den Bergen und Strömen beten, um so eine Heimsuchung vom Himmel zu erflehen, wie sollte das der menschlichen Natur entsprechen? Oder wenn er sagt: ‚die (menschliche) Anlage hat den Stoff[2] zum Guten, aber sie kann nicht das Gute selbst sein', und: ‚erst, wenn die Belehrung erfolgt ist, kann sie danach das Gute hervorbringen', und ferner: ‚wenn man sagt, die Anlage ist an sich sittlich gut, so bedeutet das fast, daß das Gute ohne Belehrung da ist', weiter: ‚Konfuzius sagt nur ‚der gute Mensch' (nicht: ‚die gute Anlage'), wie sollte ich das nicht verstehen?', endlich: ‚Mêng tsĕ meint, die Anlage aller Menschen sei gut, das ist übertrieben'[3], so meine ich, daß mit alledem auch kein Licht auf die ursprüngliche Anlage fällt. Unter den Konfuzianern der Han-Zeit waren nur bei Tung Tschung-schu Herzensgüte und Rechtlichkeit der erste und letzte Gedanke[4], sie erstrahlen durch zehntausend Geschlechter hindurch. Man hat immer gesagt, Tung Tschung-schu's *Fan lu* enthalte die Wahrheit, aber Ou-yang (Siu) sagte nach dem Studium des *Fan lu* zwar nicht, daß es unecht sei, aber er tadelte es und konnte von seinen Darlegungen nicht rühmen, daß sie die Lehre des Heiligen aufhellten. Wie tief muß man das beklagen! Indessen Tung Tschung-schu war ‚ein reiner Konfuzianer', und Ou-yang (Siu) ein Mann der Wissenschaft, das müssen die Gelehrten bedenken"[5]. Man sieht hieran, wie richtig Huang Tschên die schwächsten Punkte in Tung's Lehren erkannt hat:

---

[1] Abschn. 30 fol. 14 r°.

[2] Statt des wenig passenden Zeichens 姿 liest die Hang-tschou-Ausgabe besser 質.

[3] Abschn. 36 fol. 7 v°f. Über Tung's Standpunkt in dem Streit um das Wesen der natürlichen Anlage des Menschen s. Näheres unten in Abschn. 4.

[4] Der Ausdruck 三策, „die drei Pläne", bedeutete dem *P'ien tsĕ leï pien* zufolge zur Sung-Zeit eigentlich drei politische Systeme, das des friedlichen Ausgleichs, das des Beharrens auf seinem Standpunkt und das der bewaffneten Gewalt. Die Wendung wird dann auch in übertragenem Sinne für ein gesamtes Gedankensystem gebraucht. — Über Tung's Lehre von der Herzensgüte und Rechtlichkeit s. das Nähere unten in Abschn. 4.

[5] 至於理不馴者有之、如云、宋襄公由其道而敗春秋貴之、襄公豈由其道者耶、如云、周無道而秦伐之以與殷周之伐併言、秦果伐無道者耶、如云、志如死灰、以不間間以不對對、恐非儒者之言、如以王正月之王爲文王、恐春秋無此意、如謂黃帝之先諡四帝之後諡、恐隆古未有諡、如謂舜主天法商禹主地法、夏湯主天法質文王主地法文、於理皆未見其有當、如謂楚莊王以天不見災而禱之于山川不見災而懼可矣、禱于山川以求天災、豈人情乎、若其謂性有善姿而未能爲善、惟待教訓而後能爲善、謂性已善幾於無教、孔子言善人、吾不得而見之、而孟子言人性

seinen stark in's Taoistische hinüberspielenden Mystizismus, seine nicht nachprüfbare Streckung der mündlichen Überlieferung und seine Überspannung der Lehre vom *yin* und *yang*, von den Heimsuchungen und ungewöhnlichen Ereignissen. Gegen die Grundgesetze des Dogmas aber verstieß er durch seine Lehre vom Wesen der ursprünglichen Anlage, durch abweichende Deutung der kanonischen Texte, durch seine Auffassung von der Gesetzmäßigkeit der Dynastien u. a. m.

Das Urteil Tschu Hi's und seiner Schule ist für eine lange Folgezeit wirksam gewesen: das *T. t. fan lu* blieb ein halbvergessenes Werk und wurde wahrscheinlich weniger gelesen als die drei Denkschriften, denen schon durch ihren Platz in den Han-Annalen die Möglichkeit größerer Beachtung gesichert war. Unter der mongolischen Yuan-Dynastie, im Jahre 1330 wurde zwar die Namentafel Tung's in die Reihe der „alten Weisen" im Tempel des Konfuzius aufgenommen, aber eine Bedeutung für seine Stellung hat diese Ehrung nicht gehabt. Einmal allerdings ist Tung von dem Literatentum der neueren Zeit als Eideshelfer herangezogen worden, aber das geschah nicht um seiner Lehre willen, sondern weil man in ihm einen Apostel der Unduldsamkeit sah, auf den man sich mit Erfolg berufen konnte. In einer im Jahre 1681 von Liang Yen-nien 梁延年 herausgegebenen illustrierten Erklärung von K'ang-hi's berühmtem „Heiligen Edikt" werden als Zeugnis für die berüchtigte siebente Vorschrift über die ketzerischen Lehren jene Schlußsätze der dritten Denkschrift herangezogen, in denen „die Unterbindung und Verhinderung alles dessen gefordert wird, was nicht in dem Kanon des Konfuzius enthalten ist" (s. oben S. 106)[1]. Aber schließlich genügte auch diese Rechtgläubigkeit den Ansprüchen des staatlichen Konfuzianertums der Mandschu-Zeit nicht mehr, und es hat später Tung und sein Werk aus dem engeren Kreise der dogmatisch einwandfreien Weisheit mit unverhüllten Worten ausgeschlossen. In seiner Vorrede zu der großen Ausgabe von Tschu Hi's Gesprächen, die Kaiser K'ang-hi von 1713 ab zusammenstellen ließ, sagt der erlauchte Verfasser: „Wenn auch Tung tsĕ zur Han-Zeit und Han tsĕ (Han Yü) zur T'ang-Zeit das Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit ebenfalls erfaßt haben, so sind sie doch nicht bis zu den letzten Quellen von

---

皆善、過矣、是又未明乎本然之性也、漢世之儒惟仲舒仁義三策炳炳萬世、曾謂仲舒之繁露而有是乎、歐陽公讀繁露不言其非眞、而譏其不能高其論以明聖人之道、且有惜哉惜哉之歎、夫仲舒純儒、歐陽公文人、此又學者所宜審也.

[1] Vergl. Legge, *The Religions of China* S. 231. Näheres über das Werk von Liang Yen-nien s. China Review VI, 148 und Pelliot, *À propos du Keng tche t'ou* (Mémoires concernant l'Asie Orientale 1913) S. 107 Anm.

Konfuzius und Mêng tsĕ vorgedrungen"[1]. „Ich lasse beim *T. t.* allein das Urteil Tschu tsĕ's gelten" heißt es weiter bei dem kaiserlichen Schiedsrichter[2], und nach diesem Spruche war für Tung und seine Überlieferung im Rahmen des Dogmas kein Raum mehr.

Von der T'ang Zeit an also war Tung Tschung-schu mehr und mehr zu einer pflichtmäßig verehrten, aber im übrigen nicht mehr beachteten Größe geworden, seine Darstellung der konfuzianischen Lehre war verstaubt und vergessen, die Entwicklung des Dogmas war über sie hinweggegangen, sicherlich nicht zum Vorteil der geschichtlichen Wahrheit. Aber auch dem eingesargten Patriarchen der Han-Zeit sollte schließlich die Stunde der Auferstehung schlagen. Um die Wende des 18. Jahrhunderts erstand ihm der Wiedererwecker in der Person eines einsamen Forschers, der abseits von den Wegen der Orthodoxie wandelte und der es wohl deshalb auch nicht sehr weit auf der hierarchischen Stufenleiter seines Landes gebracht hat. Es war der Hilfsekretär im Ministerium des Kultus Liu Fêng-lu 劉逢祿 (1775 bis 1829)[3]. Über den Gang seiner Erkenntnis berichtet er selbst in den Vorreden zu seinen Werken. Eine kritische Durchforschung der Geschichte des Dogmas und ein Vergleich der verschiedenen Stadien der Überlieferung hatte ihm gezeigt, daß seit den Zeiten der Han in der Darstellung der konfuzianischen Lehre starke Wandlungen und Verdunkelungen vor sich gegangen waren. „Die Staatsgesetze und die Lehre der kanonischen Bücher", so sagt er, „waren unter den Han wirklich von großer Feinheit. Der dem Altertum (zeitlich) nahestehende Meister Tung hatte in dem Studium des *T. t.* die Führung. Meister Hu-wu legte zwar die Regeln und Bestimmungen dar, aber der Schüler, die ihm nachfolgten, waren nur sehr wenige, so daß sein Ruhm nicht den des Meisters Tung, und die Offenbarungen seiner Schriften auch nicht die des *Fan lu* erreicht". Zur Zeit der östlichen Han richteten dann die Anhänger von Tschêng Tschung 鄭衆 und Kia K'ueï 賈逵[4] Verwirrung in der Lehre an, „das Gift von A-schi-schan (?) und Tschung-leï"[5], die Zauberkünste des Taoismus und andere abergläubische Vorstellungen überwucherten die Wahrheit. Ho Hiu stellte die rechte Lehre noch einmal her, aber die Kämpfe in der Übergangszeit von der Han- zur Tsin-Herrschaft machten

---

[1] *Tschu tsĕ ts'üan schu* Vorrede fol. 4 v°f.: 雖漢之董子唐之韓子亦得天人之理未及孔孟之淵源.

[2] S. oben S. 32.

[3] Näheres über ihn und seine Werke s. oben S. 34 Anm. 2.

[4] Beide waren Anhänger von Liu Hin's „neuer Lehre" und Förderer des *Tso tschuan*. Ihre Lebensbeschreibung s. *Hou Han schu* Kap. 66 fol. 5 v°ff. u. 14 r°ff.

[5] Was mit *A-schi-schan* 阿世扇 gemeint ist, weiß ich nicht. *Tschung-leï* 中壘 dürfte sich auf Liu Hin beziehen, der nach *Ts'ien Han schu* Kap. 36 fol. 34 r° ebenso wie sein Vater Liu Hiang das Amt eines *Tschung-leï hiao weï* 中壘校尉 (vergl. Chavannes, *Mém. hist.* II, 525) bekleidete.

allen gelehrten Studien ein Ende. Zur T'ang-Zeit setzten die Schulen von Lu Tsch'un 陸淳 und Tan Tschu 啖助[1] entweder die Lehren ihrer Meister bei Seite, oder sie gelangten auf Nebenwege, bis schließlich „der erhabene Sinn der tiefen Worte des Heiligen völlig verdunkelt war. Hundert Jahre, nachdem die erhabene Ts'ing-Dynastie die Regierung übernommen hatte, führte man das System der Einreichung der Literaturwerke (aus dem Reiche) an den Thron ein und berief in der Literatur bewanderte Gelehrte; dabei wurde Beleuchtung der sechs kanonischen Bücher durch Abhandlungen die Hauptsache. Dann aber begann man sich zu schämen, mit dem Gesicht gegen die Wand zu sitzen und inhaltlose Sätze zu bauen. Man bemühte sich, die Grundsätze der Meister der Han-Zeit zu erfassen, wie es z. B. Hui Tung aus Yuan-ho (Su-tschou) mit dem *Yi king* und Kin Pang aus Schê (Hui-tschou in An-hui)[2] mit dem *Li* machte. Sie waren eng vertraut mit der Lehre. Als ich mit aufgebundenem Haar (d. h. als Kind?) die kanonischen Bücher in mich aufnahm, wurde ich vertraut mit den Schriften des Meisters Tung und des Meisters Ho, die wie ein Paar zueinander gehörige Hälften waren. Sie wurden meine Wissenschaft. Ich strebte nur danach, den Heiligen kennen zu lernen; des Heiligen Lehre aber ist eingeschlossen in den fünf kanonischen Büchern, und das *Tsch'un-ts'iu* ist der Schlüssel zu diesen Büchern. Die gelehrten Darlegungen der Meister der früheren Han-Zeit sind alle unvollständig erhalten, aber über das *Schi king* gibt es von Mao (Tsch'ang), über das *Li* von Tschêng (Hüan) und über das *Yi king* von Yü (Fan) noch die erklärende Darstellung des Sinnes, so daß man die Wirrnis vertreiben und das Richtige wiederherstellen kann. Dem *T. t.* jedoch steht nichts so nahe wie die Ausführungen von Tung und Ho, die die Offenbarung davon empfangen haben, als seien sie das Echo. Wenn man also Einblick zu erhalten strebt in die Gedanken des Heiligen und das, was seine siebzig Schüler überliefert haben[3], wie sollte man dies ohne jene erreichen können?"[4] Und an einer

---

[1] Über beide vergl. oben S. 13.

[2] Hui Tung ist der Verfasser mehrerer Werke über das *Yi king*; er lebte nach *Peï tschuan tsi* Kap. 133 fol. 11 r° von 1696 bis 1758. Vergl. Kais. Katalog Kap. 6 fol. 45 r°ff. Über Kin Pang s. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 383, wo der Name 旁 geschrieben ist. Er war ein Zeitgenosse von Liu Fêng-lu.

[3] Vergl. oben S. 37.

[4] *Tsch'un-ts'iu Kung-yang king Ho schi schi li* 春秋公羊經何氏釋例 Vorrede fol. 2 r°ff.: 漢之吏治經術彬彬乎、近古者董生治春秋倡之也、胡毋生雖著條例而弟子遂者絕少、故其名不及董生而其書之顯亦不及繁露.....聖人之微言大義蓋盡晦矣、大清之有天下百年開獻書之路招文學之士以表童六經爲首、于是人恥鄉壁虛造、競守漢師家法、若元和惠棟氏之于易、歙金榜氏之于禮、其善學者也、祿束髮受經

anderen Stelle: „Will man die verschiedenen Kategorien (in der kanonischen Lehre) erkennen, ihre innerste Bedeutung durchdringen und das Dunkle aufhellen, dann ist für das *Kung-yang tschuan* während der Früheren Han-Dynastie Tung Tschung-schu da, während der Späteren Han-Dynastie Ho Schao-kung[1], für das *Tsŏ-hia tschuan* Tschêng K'ang-tsch'êng[2]. Die Wissenschaft der früheren Han-Dynastie legte das Hauptgewicht auf die großen Hauptsätze, daher sind die von Meister Tung herrührenden Erklärungen keine Wissenschaft, die Satz für Satz kommentiert. Während der Späteren Han-Dynastie ordnete man die wichtigen Einzelheiten und Feinheiten, dafür haben Ho Schao-kung und Tschêng K'ang-tsch'êng ihre Schulen gebildet..... Ich habe von Jugend auf die Schriften der beiden Meister (Tung und Ho) mit Leidenschaft verschlungen, sie sind, als kämen sie Satz für Satz und Wort für Wort aus der Natur der Dinge selbst heraus. Wer mit ihren Feinheiten nicht vertraut ist und ihre verschiedenen Kategorien nicht durchdringt, für den ist es nicht leicht, in ihre aufgehäuften Geheimnisse Einblicke zu erhalten"[3].

Liu Fêng-lu war also zu der Erkenntnis gekommen, daß, wenn man zu dem gelangen wolle, was Konfuzius wirklich gelehrt habe, man zunächst mit den bewußten Fälschungen und der gutgläubigen Afterweisheit aufräumen müsse, die von den Epigonen im Laufe von anderthalb Jahrtausenden darüber gehäuft seien, und daß man sich deshalb in erster Linie an „die Meister der Han-Zeit" halten müsse, weil diese dem Altertume zeitlich am nächsten ständen, und außerdem ihre Darstellungen am eindringlichsten und natürlichsten seien. Weiter aber hatte Liu gefunden, daß die Lehrsätze des Konfuzius am unmittel-

---

善董生何氏之書若合符節則嘗以爲學者、莫不求知聖人、聖人之道備乎五經而春秋者五經之筦鑰也、先漢師儒畧皆亡闕、惟詩毛氏禮鄭氏易虞氏有義例可說而撥亂反正、莫近春秋董何之言受命如嚮然、則求觀聖人之志七十子之所傳、舍是奚適焉.

[1] Schao-kung ist der Beiname Ho Hiu's.

[2] Diese Behauptung ist sehr auffallend. Das durch Tsŏ-hia überlieferte *tschuan* soll das *Kung-yang tschuan* gewesen sein (s. oben S. 80), Tschêng K'ang-tsch'êng (Tschêng Hüan) aber war nach Liu Hin der Hauptförderer des *Tso tschuan* (ebenda S. 33 und 76).

[3] *Kung-yang Tsch'un-ts'iu Ho schi kie ku tsien* 公羊春秋何氏解詁箋 Vorrede fol. 1 r°f: 求其知類通達微顯闡幽、則公羊傳在先漢有董仲舒氏、後漢有何邵公氏、子夏傳有鄭康成氏而已、先漢之學務乎大體、故董生所傳非章句訓詁之學也、後漢條理精密要以何邵公鄭康成二氏爲宗..... 余自童子時癖嗜二君之書、若出天性以爲一話一言、非精微眇通倫類未易窺其蘊奧.

barsten zum Ausdruck kämen im *T. t.*, aber nicht in der Fassung der von Liu Hin geschaffenen homunculus-Figur des Tso K'iu-ming, sondern in der mündlich überlieferten Auslegung Kung-yang's. Und dabei war der gelehrte Forscher naturgemäß schließlich auf den ältesten für uns erreichbaren Systematiker dieser Auslegung gestoßen, auf Tung Tschung-schu, dessen Schriften er „mit Leidenschaft verschlungen" hatte. So war das *T. t. fan lu* für ihn die höchste Autorität über „die Lehre des Heiligen" geworden, und damit hatte er sich zu dem staatlich anerkannten Dogma Tschu Hi's in einen Gegensatz gestellt. Er hat diesen Gegensatz niemals auszusprechen gewagt, wie er denn auch Tschu Hi und die Philosophen der Sung-Zeit mit keinem Worte erwähnt, aber bewußt muß er sich seiner natürlich gewesen sein. Die Zeiten waren nicht dazu angetan, daß Liu das Dogma hätte stürzen oder auch nur wankend machen können; seine Schriften haben vorerst kein Echo geweckt, und Tung Tschung-schu wäre wohl aufs neue in die Vergessenheit versunken, wenn nicht bald danach die Weltgeschichte zu seinen Gunsten gewaltsam eingegriffen hätte.

Durch den Zusammenstoß mit der abendländischen Kulturwelt war China in eine Entwicklung hineingetrieben worden, die seinen gesamten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Aufbau umzustürzen drohte. Unter ihrem Drucke hatte sich Ende der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in Kanton unter Führung des bekannten Literaten K'ang You-weï 康有爲 jene konfuzianische Reformschule gebildet, die den letzten Ursachen des offensichtlichen Niederganges nachging und dabei auch den chinesischen Staatsorganismus, sowie die ihm zu Grunde liegende kanonische Lehre einer geschichtlich-kritischen Prüfung unterzog. Sie war dabei, ebenso wie hundert Jahre früher Liu Fêng-lu, zu dem Ergebnis gekommen, daß diese Lehre ihre gegenwärtige Form nur durch unerhörte Fälschungen erlangt habe, die von Liu Hin ihren Ausgang genommen hätten und bis zur Sung-Zeit fortentwickelt wären. Befreie man die Lehre von diesen Fälschungen und stelle man die von Konfuzius verkündete Weisheit in ihrer ursprünglichen Fassung wieder her, wie die frühere Han-Zeit sie noch gekannt habe, so würde man alle die Elemente darin finden, die eine gesunde Weiterbildung der staatlichen Einrichtungen nicht bloß zuließen, sondern sogar forderten. Wäre man jenen Richtlinien des Meisters gefolgt, so würde man statt des in hohlen Formen erstarrten, längst lebensunfähig gewordenen ein den Erfordernissen der Zeit angepaßtes Staatswesen haben, das sich den vom Abendlande herandrängenden Fluten gegenüber ganz anders hätte behaupten können. An diese Erwägungen schloß sich dann das große Reform-Programm K'ang You-weï's, das den altertümlichen chinesischen Staat über Nacht in einen völlig modernen nach abendländischem Muster umwandeln wollte, ein Unternehmen, das kaum einen anderen Ausgang nehmen konnte als den katastrophalen, mit dem es im Jahre 1898 endete[1].

---

[1] Vergl. die Abhandlung *Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des neun-*

Daß K'ang zu seiner Erkenntnis durch das Studium der Schriften Liu Fêng-lu's und der ihm geistesverwandten Forscher des 18. Jahrhunderts angeregt worden ist, läßt sich vermuten. Er erwähnt zwar Liu nur gelegentlich in Anmerkungen seines Hauptwerkes, hat aber manche Ausführungen wörtlich von ihm entnommen[1] und steht im Ganzen durchaus auf seinen Schultern. Ebenso wie Liu hält auch K'ang das *T. t.* für den Schlüssel zur Lehre des Konfuzius und Kung-yang für den allein richtigen Übermittler. In seinem Hauptwerke *Sin hüe weï king k'ao* (s. oben S. 33) widmet er der Bedeutung des *Tso tschuan* und des *Kung-yang tschuan* sehr eingehende Untersuchungen, und für die ganze politische Schule K'ang's bilden seitdem das *T. t.* und Kung-yang die Hauptstütze, um ihre Reformpläne vor dem Altertum und durch die konfuzianische Lehre zu rechtfertigen[2]. Ganz wie für Liu wird dabei auch für K'ang und seine Schule Tung Tschung-schu zum stärksten Pfeiler ihrer Gedankenverbindungen, und das *T. t. fan lu* zur wichtigsten Quelle ihrer staatsphilosophischen und staatsrechtlichen Herleitungen, die ihren neuen Staat als die organische Fortentwicklung des Altertums begründen sollen. Wie diese Herleitungen im einzelnen vor sich gehen, werden wir später zu beobachten Gelegenheit haben (vergl. unten Abschn. 4 und 5); dabei werden wir erkennen, daß die Folgerungen, die von den Reformatoren aus dem wiederhergestellten alten Konfuzianismus zur Begründung eines modernen Verfassungstaates gezogen werden, sich vom Standpunkte abendländischer Kritik aus nicht halten lassen, da sie das Wesen des chinesischen Staatsgedankens ebenso verkennen wie das des europäischen.

K'ang You-weï hat nun aber Tung und sein *T. t. fan lu* in viel wirksamerer Weise als Liu wieder zur allgemeinen Geltung gebracht, indem er das Werk systematisch bearbeitete und es dabei in enge Beziehung zu den großen politischen Gegenwartsfragen setzte. Auf diese Weise ist das *T. t. fan lu* zum eigentlichen kanonischen Lehrbuche der Reformatoren geworden. Im Jahre 1897[3] veröffentlichte K'ang seine „Systematische Darstellung von Tung's Lehre vom Tsch'un-ts'iu" unter dem Titel *Tsch'un-ts'iu Tung schi hüe* 春秋董氏學. Es ist ein aus acht Kapiteln bestehendes Werk mit einer Einleitung, den Lebensbeschreibungen Tung's aus dem *Schi ki* und den Han-Annalen und einem Nach-

---

zehnten Jahrhunderts (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, Bd. XVII Nr. 3) S. 47f. und oben S. 33f.

[1] Vergl. oben S. 62 Anm. 1.

[2] Vergl. die eben erwähnte Abhandlung S. 50ff.

[3] Oder, wie K'ang schreibt, „i. J. 2448 nach Konfuzius' Geburt". Diese dem abendländischen Vorbilde nachahmende Jahresbezeichnung findet sich oft in den Schriften der Reformatoren. Sie hängt zusammen mit dem in neuester Zeit immer stärker werdenden Bestreben, Konfuzius dem abendländischen Christus und seine Lehre der christlichen Religion gegenüberzustellen. Vergl. unten. Über einen vermutlichen Vorläufer K'ang's auf dem Gebiete systematischer Darstellung s. unten in Abschn. 3.

wort von Lin Hü 林旭, einem Schüler K'ang's, mit dem Datum von 1898. Unter einer großen Zahl von Begriffskategorien hat K'ang aus dem *T. t. fan lu* die verschiedenen Stellen ausgezogen und geordnet, meist ohne weitere Zusätze, zuweilen aber auch mit solchen; eigentliche Erläuterungen des oft schwierigen und unklaren oder verstümmelten Textes fehlen ganz, die wenigen Zusätze geben nur Erweiterungen der in Rede stehenden Frage durch den Verfasser oder Parallelstellen aus der sonstigen Literatur, einschließlich der buddhistischen. Das Ganze ermangelt für abendländische Anschauung jeglicher Methode und verzichtet außerdem auf jede Art von Kritik, sowohl dem Inhalt wie oft dem sehr zweifelhaften Texte gegenüber, so daß das Werk ein Hilfsmittel zum Verständnis der *T. t. fan lu* höchstens insofern ist, als es die Rolle eines Index spielen kann; auf die Gedankengänge der Reformatoren fällt dabei allerdings manches Licht. Da K'ang's Auffassung von der Bedeutung Tung's für die reine Lehre maßgebend geblieben ist für seine zahlreichen und keineswegs einflußlosen Schüler und Nachfolger, so möge sie hier wiedergegeben werden, wie er sie in der Einleitung darstellt. „Der Groß-Astrologe (Ssĕ-ma Ts'ien, s. oben S. 93) sagt: ‚Während der Blüte der Han-Dynastie leuchtete Meister Tung beim Tsch'un-ts'iu.' Die beiden Studienräte der Han-Zeit und Gelehrten der Kung-yang-Schule, Yen P'êng-tsu und Yen An-lo[1], vertraten die Wissenschaft nach ihm. Liu Hiang sagte: ‚Tung Tschung-schu war ein Helfer für den Weltherrscher, wie selbst I und Lü[2] es nicht hätten besser sein können'[3]. Liu Hin, der doch mit seinen Fälschungen Kung-yang auf das heftigste angriff, sagte trotzdem von Tung, daß er das Haupt der konfuzianischen Gelehrtenschar war. Tschu tsĕ, der die größten Geister des Altertums bespricht, schließt nur Tung darin ein und nennt ihn einen reinen Konfuzianer[4]. Die Art, wie dieser die Reden des Meisters (Konfuzius) überliefert, ist äußerst genau, und seine Entfernung von der Zeit vor der Ts'in-Dynastie

---

[1] Sie waren die beiden Lieblingsschüler von Sui (oder Kueï) Mêng 眭孟 und Studienräte unter Kaiser Süan ti (73 bis 49 v. Chr.). „Ihr Lehrer sagte selbst zu ihnen: Der Sinn des *T. t.* ruht bei Euch; und nach dem Tode Sui Mêng's war Kung-yang's *T. t.* eine Wissenschaft von Yen An-lo und Yen P'êng-tsu" (*Ts'ien Han schu* Kap. 88 fol. 23 r°.)

[2] I Yin 伊尹 war Minister unter dem ersten Kaiser der Schang-Dynastie, Lü Schang 呂尙 unter Wên wang von der Tschou-Dynastie.

[3] Mit diesen Worten beginnt der Preishymnus von Tung's Lebensbeschreibung, *Ts'ien Han schu* Kap. 56 fol. 23 r°.

[4] Vergl. oben S. 126f. Tung ist übrigens, wie wir oben gesehen haben, keineswegs der einzige Gelehrte der alten Zeit, den Tschu Hi einer Besprechung würdigt. Mit dem Ausdruck 三代 dürfte K'ang die alte Zeit im weiteren Sinne meinen. — Es ist bezeichnend, daß selbst die so „modern" gesinnten Reformatoren es nicht für angezeigt halten, den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Tschu Hi und der Überlieferung Kung-yang's einzugestehen; an dem allmächtigen Dogma haben auch sie nicht offen zu rütteln gewagt. Vergl. oben S. 36.

nicht groß: wenn man also Kung-yang studieren will, wie sollte man da ohne Tung zum Ziele kommen? Bei den Kung-yang-Forschern gibt es freilich viele ungewöhnlich seltsame Auffassungen, über die man erstaunen muß, und Darstellungen, deren Seltsamkeit alsbald mit Mißtrauen erfüllt; auch ich habe früher Mißtrauen und Erstaunen dabei empfunden, bis ich das *T. t. fan lu* gelesen habe. Hier erfuhr ich, daß Konfuzius die Staatseinrichtungen abänderte und den Tschou eine andere Stellung anwies, damit im *T. t.* der neue Zentralherrscher zur Geltung gebracht würde, daß er Lu die Würde eines Zentralherrschers gab und K'i erniedrigte und so die Hia-, Yin- und Tschou-Dynastie zu den drei geschlossenen Gesamtherrschaften machte[1]. Es war, wie wenn man in der Familien-Truhe (nach irgend etwas) suchte und dabei die Rastlosigkeit der Sonnenbahn fand[2]. Wie sollte nun aber Tung tsĕ mit dem, woran er Freude empfand, die Wahrheit betrügen? Und wie sollte Tung tsĕ so töricht sein, daß er die Wahrheit nicht zu erklären vermöchte? Ist dem aber so, und unternimmt Tung tsĕ es, der Welt zu verkünden, was die Wahrheit ist, wie sollte man da nicht aufmerken? Wenn ich die Wissenschaft Tung-tsĕ's in erweitertem Sinne nehme, so stimmt sie mit den Meinungen der Gelehrten der heutigen Wissenschaft durchaus überein; und wenn ich Tung tsĕ's Meinungen in erweitertem Sinne nehme, so stimmen sie auf der anderen Seite mit den Schriften der Tschou- und Ts'in-Zeit durchaus überein. Wenn er also z. B. die Uranfänge des göttlichen Wirkens ergründet, oder das Verhältnis des *yin* und des *yang* klarstellt, oder den Beginn der Lebenserzeugung der Kreaturen deutlich macht, oder die Quelle der Wirksamkeit der Heiligen betrachtet, oder die bestimmten Grundgesetze darlegt, oder die natürliche Anlage (des Menschen) und die Bestimmung (des Himmels) erklärt, oder der Herzensgüte und dem Rechte auf den Grund geht, oder die Beziehungen von Gott und Mensch feststellt, oder die feinsten Größenverhältnisse berechnet, stets vereint er weitreichende Gedanken mit Zuverlässigkeit[3]. Seine leuchtende Weisheit beim Tsch'un-ts'iu aber macht ihn zum Meister der konfuzianischen Gelehrtenschar. Große Weise wie Mêng tsĕ und Sün (K'ing) waren die Löwen[4] der konfuzianischen Schule, sie bestrebten

---

[1] S. Näheres hierüber unten in Abschn. 4.

[2] K'ang You-weï liebt derartige gesuchte Wendungen. Er will offenbar sagen, daß er ohne besondere Erwartungen an das Buch heranging und dann zu seinem Staunen großartige Enthüllungen darin fand. Vergl. zu dem Ausdruck Giles' Wörterbuch unter 筐.

[3] Bei der gesucht unklaren Ausdrucksweise K'ang's bin ich nicht sicher, ob ich seine Gedanken immer ganz genau erfaßt habe. Über die hier berührten Fragen selbst s. näheres in Abschn. 4.

[4] *Lung siang* wörtlich „Drachen-Elefant". Der Ausdruck gehört der buddhistischen Literatur an und findet sich dort öfter. Er ist offenbar dem Sanskrit entlehnt und stellt die Übersetzung des doppelsinnigen *nāga* dar, das sowohl „Schlange" *(lung)*, als auch „Elefant" *(siang)* bedeutet und nach dem Petersburger Wörterbuch am Ende eines Kom-

sich, den Urgrund der von Konfuzius aufgestellten Gesetze zu erfassen, und die feinen Wendungen und der geheime Sinn eines Werkes wie das *Fan lu* sollten dies nicht vermögen? Wenn die Lehre des Meisters Tung nicht so erhaben wäre, wie Mêng tsĕ und Sün K'ing, wie hätte er es dann vermögen sollen? Alles, was Tung tsĕ überliefert, ist von Konfuzius mündlich gegebene Erklärung, nicht aber rührt es von ihm selbst her. Sehr gut tritt Wang Tsch'ung hierfür ein, wenn er sagt: ‚Von Wên wang ging die Lehre über auf Konfuzius, von Konfuzius ging sie über auf Tung Tschung-schu'[1]. Daher geht er in seinen Erklärungen auch Sün (K'ing) vor und überragt Mêng tsĕ; sicherlich ist sein Werk ein solches, daß ihm unter allen Schriften der konfuzianischen Lehre keines gleichkommt. Wie sollte man hiernach ohne die Hilfe des Meisters Tung wieder zu der großen Lehre des Konfuzius gelangen"[2]?

---

positums einen besonders ausgezeichneten Vertreter der vorher erwähnten Gattung bezeichnet. So sagt auch das japanische *Bon-go jiden* 梵語字典 unter 那伽: „*Nāga* bedeutet *lung* oder *siang*. Es gilt als Symbol der großen Kraft" 那伽此云龍或云象也、言其大力故以喻焉. *Lung siang wird* deshalb oft ein großer buddhistischer Gelehrter genannt; nach dem erwähnten japanischen Wörterbuche ist es auch zuweilen ein Name Buddhas. Der Ausdruck nimmt sich in dieser konfuzianischen Umgebung seltsam aus und würde wenig nach Tung Tschung-schu's Geschmack sein.

[1] Vergl. oben S. 118.

[2] A. a. O. Vorrede fol. 1 v⁰f.: 太史公曰、漢興唯董生明於春秋、兩漢博士公羊家嚴彭祖顏安樂皆其後學、劉向稱、董仲舒爲王者之佐、雖伊呂無以加、卽劉歆作僞力攻公羊、亦稱爲羣儒首、朱子通論三代人物獨推董生爲醇儒、其傳師說最詳、其去先秦不遠、然則欲學公羊者舍董生安歸、雖然公羊家多非常異義可怪之說輒疑異之、吾昔亦疑怪之、及讀繁露、則孔子改制、變周以春秋當新王、王魯絀杞以夏殷周爲三統、如探家人筐篋日道不休、董子何所樂而誕謾是、董子豈愚而不知辯是、然而董子舉以告天下則是、豈不可用心哉、吾以董子學推之今學家說而莫不同、以董子說推之周秦之事而無不同、若其探本天元、著達陰陽、明人物生生之始、推聖人制作之源、揚綱紀、白性命、本仁誼、貫天人、本數末度、莫不兼運信乎、明於春秋爲羣儒宗也、然大賢如孟荀爲孔門龍象求得孔子立制之本、如繁露之微言奧義不可得焉、董生道不高於孟荀、何以得此、然則是皆孔子口說之所傳而非董子之爲之也、善乎王充任之言曰、文王之文傳於孔子、孔子之文傳於仲舒、故所發言軼荀超孟、實爲儒學羣書之所無若、微董生安從復窺孔子之大道哉.

Die beherrschende Stellung, die Tung und dem *T. t. fan lu* durch K'ang You-weï in den geistigen Strömungen des neuen China gegeben worden ist, haben sie bis heute nicht wieder verloren. K'ang selbst, der im Jahre 1898 vor dem Zorn der Kaiserin-Mutter hatte in's Ausland flüchten müssen, ist merkwürdigerweise in der späteren politischen Entwicklung vollkommen untergetaucht und heute ein vergessener Mann, aber seine Schüler und Anhänger haben sein Werk fortgesetzt, und in dem wirren Durcheinander der Republik sind sie es vor allen, die das Banner des „gereinigten" Konfuzianismus hochhalten. Nachdem ihnen der amerikanische Radikalismus eine größere Fülle von „modernen" Verfassungs-Einrichtungen beschert hat, als ihr kantonesischer Meister sich jemals hat träumen lassen, bemühen sie sich nunmehr, die konfuzianische Lehre zu einer wirklichen Religion im abendländischen Sinne mit allem äußeren Zubehör zu machen und ihr außerdem, ganz im Sinne Tung's, die Stellung der allein anerkannten Staatsreligion zu erwirken, nicht zum wenigsten, um dem landfremden Christentum damit das Wasser abzugraben[1]. Für die Träger dieser Bewegung aber bilden das *T. t.*, Kung-yang und Tung Tschung-schu die letzte erreichbare Quelle der wahren Lehre, die heilige Dreiheit, in der die gesamte Lebensweisheit beschlossen liegt, und zwar nicht bloß insoweit als die letztere religiöse Formen annimmt, sondern auch als Sammlung der bestimmenden Grundsätze des politischen, sozialen und selbst wirtschaftlichen Lebens. Einer der eifrigsten Schüler K'ang's, der Kantonese Tsch'ên Huan-tschang 陳煥章, der auf der Columbia-Universität in New-York Volkswirtschaftslehre studiert hat und dann zum Vorkämpfer der neuen religiösen Bewegung geworden ist, führt in seinem großen englisch geschriebenen Werke *The Economic Principles of Confucius and His School*[2] Tung häufig als Gewährsmann auf. Er nennt ihn „den größten Konfuzianer der Han-Dynastie" (S. 43) und K'ang You-weï „den größten Verkündiger des Konfuzius in der heutigen Zeit" (S. 46). Weitreichende wirtschaftliche und soziale Gedanken führt er auf Tung zurück, so die Beseitigung der Sklaverei (S. 376), die Notwendigkeit eines wirtschaftlichen Ausgleichs zwischen den verschiedenen Schichten der Bevölkerung (S. 463f.)[3], die Beschränkung des Grundbesitzes (S. 507) u. a. Ein anderer Bekenner der gleichen Schule, ebenfalls ein Zögling der Columbia-Universität, der sich Hawkling L. Yen nennt, wandelt in seinem Buche *A Survey of Constitutional Development in China*[4] in den nämlichen Bahnen. Die Grundlage für seine verfassungsrechtlichen und verfassungsgeschichtlichen Untersuchungen bilden das *T. t.*, das er geradezu als „The book on Public Law" bezeichnet (S. 72 Anm. 1), und

---

[1] Näheres hierüber s. in meiner Abhandlung *Das religiöse Problem in China*, Archiv für Religionswissenschaft Bd. XVII S. 165ff.

[2] New York 1911. Vergl. oben S. 36 Anm. 1.

[3] Vergl. unten in Abschn. 4.

[4] New York 1911.

das *Kung-yang tschuan*. Seine juristischen Herleitungen sind ganz im Sinne Tung Tschung-schu's[1], und wenn er den letzteren nicht besonders heranzieht, so mag dies an der für ihn schweren Zugänglichkeit des Textes gelegen haben. Natürlich hat es auch an Widersprüchen nicht gefehlt, und die Gegner der kantonesischen Reformatoren haben mehrfach versucht, die Stütze, die diese im *T. t. fan lu* für ihre Verbindung mit dem Altertume gefunden zu haben glaubten, als brüchig zu erweisen. Tschang Tschi-tung, der anfangs K'ang You-weï's Bestrebungen durchaus wohlwollend gegenübergestanden, dann aber sich noch rechtzeitig vor der Katastrophe von ihnen losgesagt hatte, weist in seinem bekannten Buche *K'üan hüe p'ien* 勸學篇 das Bemühen der Reformatoren, aus dem *T. t.* ein Handbuch des Staatsrechts und aus der daraus hergeleiteten Lehre eine Religion entsprechend dem Christentume zu machen, grundsätzlich ab. Er tadelt die Auffassung, daß abendländische und chinesische „Lehre" im wesentlichen eins seien, und „wenn ihre Anhänger z. B. meinen, das *T. t.* sei das Staatsrecht, und die Lehre des Konfuzius stimme mit der von Jesus überein, so heißt das das eigene Selbst in Verwirrung stürzen. Wer das eigene Selbst in Verwirrung stürzt, der macht Andere benommen, schwankend, zügellos, leichtfertig und veranlaßt sie, zu verlieren, was sie besaßen"[2]. Über Tung spricht Tschang zwar rühmend, aber doch mit starkem Sarkasmus. Er stellt ihn neben Kia I 賈誼[3] und Liu Hiang und nennt die drei „die großen Gelehrten der konfuzianischen Schule unter der westlichen Han-Dynastie", sagt dann aber vom *T. t. fan lu*: „Das *T. t. fan lu* ist reich an scharfsinnigen Darlegungen, aber in der Behandlung Kung-yang's durch Tung finden sich schon viele Erklärungen des nach ihm kommenden Meisters vom *Mo schou*[4] und Dinge, die man dem fast in die Falle gegangenen ‚Großen Narren' zum Vorwurf gemacht hatte[5]. Man muß hier bei der Betrachtung wohl unterscheiden"[6]. Diese bissigen Bemerkungen, mögen sie vom chinesischen Standpunkte noch so geistreich sein, werden der Sache nicht gerecht, denn an der großen Frage der Fälschung des Konfuzianismus und der Möglichkeit seiner Wiederherstellung durch die Erklärungen Kung-yang's und Tung's geht Tschang

---

[1] S. oben S. 108f.

[2] *Wai p'ien* fol. 46 v°f.: 如謂春秋卽是公法、孔教合於耶穌、是自擾也、自擾者令人眩惑狂易喪其所守.

[3] S. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 321.

[4] D. h. Ho Hiu, der Kommentator Kung-yang's und Verfasser des *Kung-yang Mo schou*. S. oben S. 35 Anm.

[5] Das bezieht sich auf das Urteil des Lü Pu-schu über seinen Lehrer Tung und die Lehre des letzteren über die Bedeutung ungewöhnlicher Ereignisse. S. oben S. 92 und 100.

[6] *Neï p'ien* fol. 19 v°: 春秋繁露精義頗多、惟董治公羊多墨守後師之說、幾陷大愚之誅.

Tschi-tung vorsichtig vorüber. Völlig willkürlich und von sehr geringem geschichtlichen Wissen zeugend ist das Urteil eines Anonymus, der sich als Sekretär des General-Gouverneurs Tschang Tschi-tung bezeichnet und im Jahre 1910 seine Erinnerungen aufgezeichnet hat. Er scheint ein Amtsgenosse des bekannten Ku Hung-ming gewesen zu sein und steht ganz auf dem Boden von dessen originellen, aber höchst unsachlichen Anschauungen[1]. Er meint, die Gelehrten der Han-Zeit, die die Reste der alten Schriften neu sammelten, seien meist alte Herren gewesen, und die wahre Bedeutung der verstümmelten Schriften wäre in vielen Fällen verloren gegangen. Dann heißt es wörtlich weiter: „Außerdem aber ist es nicht unwahrscheinlich, daß bigotte Reaktionäre jener Zeit wie Tung Tschung-schu, die ihre selbstsüchtigen reaktionären Gedanken in Umlauf zu setzen wünschten, Änderungen in den ursprünglichen Texten vorgenommen haben" (S. 102). Es scheint sehr zweifelhaft, ob der Verfasser jemals das *T. t. fan lu* gesehen oder sich um die Kenntnis der Geschichte der kanonischen Texte bemüht hat. —

Überblickt man nunmehr vom Standpunkte der heutigen Erkenntnis aus die Entwicklungsgeschichte des konfuzianischen Lehrsystems seit seinem Wiederaufbau im 2. Jahrhundert v. Chr., so muß es auffallen, daß Tung Tschung-schu dabei nicht die Rolle gespielt hat, die ihm als einem der ältesten und stärksten Träger der Überlieferung hätte zukommen sollen. Hoch geehrt in den ersten Jahrhunderten nach seinem Wirken, taucht er allmählich unter in die Vergessenheit. Seine Schriften entschwinden den Blicken der konfuzianischen Weisheitskünder, und als sie wieder an's Licht kommen, zweifelt man an ihrer Echtheit. Aber auch nachdem diese Zweifel behoben sind, bleiben sie eine literarische Besonderheit ohne bestimmenden Einfluß auf die Lehrmeinungen der Schulen. So wird Tung ein vergessener Mann, bis ihn im 19. Jahrhundert die Geschichte selbst dem Konfuzianertum wieder in die Erinnerung ruft und ihm von neuem eine wichtige Stellung im Geistesleben seines Volkes anweist. Die Ursachen für dieses wechselnde Schicksal liegen, wie schon früher angedeutet, auf der Hand. Die Fälschungen der Texte in der späteren Han-Zeit nahmen allmählich das ganze zünftige Gelehrtentum gefangen, und mit ihren Tendenzen waren Tung's Lehren vielfach nicht zu vereinigen. Tschu Hi und die anderen großen Dogmatiker der Sung-Zeit waren schon viel zu fest in den seitherigen Gedankengängen verstrickt, als daß sie den durch ein Jahrtausend gewirkten Vorhang von der alten Lehre hätten zur Seite schieben können; sie verwarfen

---

[1] Das Werk führt den Titel *Tschang Wên-siang kung fu ki wên* 張文襄公府紀聞. Mir liegt indessen nur eine englische, sehr stark verkürzte Übersetzung vor mit dem Titel *Reminiscences of a Chinese Viceroy's Secretary. Being the Opinions and Recollections of a Secretary on the Staff of the late Viceroy Chang Chih-tung for over twenty years.* Der Übersetzer nennt sich „Ardsheal", seine Arbeit ist erschienen im Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society Bd. XLV S. 91ff.

Tung als abwegig, und damit war sein Urteil gesprochen. Endlich aber — und das ist kaum von geringerem Gewicht gewesen — war der Text seiner Schriften in einem Zustande überliefert worden, der ihre volle Auswertung zur Unmöglichkeit machte. Hätte man statt des Trümmerhaufens, den sie darstellen, ein lückenloses großes Werk vor sich gehabt, so wäre ihr Einfluß doch vielleicht nicht so leicht zu unterbinden gewesen. Es hat einer starken Aufrüttelung der Geister bedurft, um alle diese Hindernisse zu überwinden und Tung wieder zu dem zu machen, was er unzweifelhaft ist, zu dem verläßlichsten Führer auf dem Wege zum alten Konfuzianismus. Als solcher hat er bereits in dem modernen und politisch sehr tätigen Literatentum nachhaltig gewirkt, und es ist nicht anzunehmen, daß er seinen Einfluß bei der zunehmenden Umbildung des Dogmas wieder verlieren wird.

3.

Das Tsch^{c}un-ts^{c}iu fan lu und seine Geschichte.

In der Lebensbeschreibung Tung Tschung-schu's in den Han-Annalen heißt es: „Die von Tung Tschung-schu verfaßten Schriften haben alle die Erläuterung der Lehren des Kanons zum Gegenstande. Die Abhandlungen über die Lehre, die er dem Throne überreichte, zählten 123 Abschnitte; ferner das, was zu der Gattung von Schriften wie das *Tê schi*, (?) *Wên kü* (?), *Yü peï*, *Fan lu*, *Ts'ing ming* und *Tschu lin* gehört, in denen er Fragen des *Tsch'un-ts'iu* erörtert, ebenfalls mehrere Zehner von Abschnitten und über hunderttausend Worte. Alles dies ist der Nachwelt überliefert worden; das Hauptsächliche ist gesammelt, seiner Zeit bei Hofe niedergelegt und in Packen zusammengefügt"[1] (s. oben S. 98). Diese Angaben leiden an einer großen Unklarheit. Zunächst ist der Text wenig gesichert. Das *Yü hai* (13. Jahrh.) führt die Stelle an und liest dabei statt „123 Abschnitte" (篇) „123 Werke" (? 家) und statt *Wên kü* 聞舉 *kien* 聞 *kü*. Dadurch wird textlich nichts gewonnen, aber man sieht daraus, daß die Stelle vermutlich seit langem verderbt ist, wie denn auch die anderen chinesischen Kataloge sie entweder nur dem Inhalte nach, oder in starker Abkürzung wiedergeben. Das ist um so bedauerlicher, als diese Angaben der Han-Annalen, sowie die kurze Aufführung der „123 Abschnitte" und des *Kung-yang*

[1] Das Zeichen 篇 bedeutet ursprünglich einen mit einem Stück Seide oder einem Lederriemen zusammengebundenen Packen von Bambusstäbchen, auf denen der Text geschrieben war. Da man sich bei dem Zusammenbinden der Stäbchen natürlich möglichst der Einteilung des Werkes anzupassen suchte, so erhielt das Zeichen auch die Bedeutung „Abschnitt", „Kapitel". Das Wort muß hier, wenn es überhaupt einen Sinn geben soll, in der ursprünglichen Bedeutung genommen werden.

Tung Tschung-schu tschi yü in 16 Abschnitten[1] das einzige sind, was wir über die gesamten Werke Tung's aus der alten Zeit wissen. Jede Spur von ihnen verschwindet in der Literatur der nächsten sechshundert Jahre, und erst in den im 7. Jahrhundert entstandenen Sui-Annalen tauchen sie unter veränderten Namen wieder auf: es erscheint dort ein *Tsch'un-ts'iu fan lu* in 17 Kapiteln *(küan)*, ein *T. t. küe schi* in 10 Kapiteln[2] und ein *Tung Tschung-schu tsi* in 1 Kapitel[3]. Wie bereits früher dargelegt wurde[4], ist ein großer Teil, vielleicht der größere, von dem ursprünglichen Bestande verloren, das übrig gebliebene, von dem *Tschi yü* abgesehen, das mit dem *Küe schi* gleichbedeutend ist, in der Hauptsache zu dem *T. t. fan lu* zusammengefaßt. Darin finden sich die Titel der Schriften *Yü peï* und *Tschu lin* als Bezeichnungen zweier Abschnitte (des zweiten und dritten) wieder, *Fan lu* ist zum Titel der ganzen Sammlung geworden, *Tê schi* und *Wên kü*, sofern diese beiden überhaupt Titel sein sollen, was bei der Unklarheit des Textes nicht sicher ist, sowie *Ts'ing ming* erscheinen nicht mehr. Unklar bleibt ferner, ob von den 123 Abschnitten und den mehreren Zehnern von Abschnitten der übrigen Schriften nur das Hauptsächliche gesammelt und bei Hofe niedergelegt worden ist, oder ob die genannten Abschnitte eben das Hauptsächliche darstellen. Im ersteren Falle würde das von der Sammlung ausgeschlossene wahrscheinlich den Verfasser oder wenigstens die Veröffentlichung der Han-Annalen nicht lange überlebt haben, die heutige Sammlung also auch nur das Hauptsächliche oder einen Teil davon einschließen können. Wenn der Verfasser der Lebensbeschreibung sagt, alles sei der Nachwelt überliefert worden, so mag das auf seine Zeit, d. h. spätestens das 1. Jahrhundert n. Chr., noch zugetroffen haben, aber gegen die Stürme der Zukunft gaben auch die kaiserlichen Bibliotheken den hinterlegten Bücherschätzen keine hinreichende Sicherheit.

Was also in der Zwischenzeit bis zur Sui-Dynastie mit Tung's Schriften vorgegangen ist, wissen wir nicht, können es uns aber, wenn wir uns die Geschichte jener Zeit vergegenwärtigen, unschwer vorstellen; der Literaturbericht der Sui-Annalen (Kap. 32) selbst gibt uns in seiner Einleitung dafür die Hinweise. Nachdem der Usurpator Wang Mang im Jahre 23 n. Chr. von den Mitgliedern der entthronten kaiserlichen Familie der Han unter den Mauern von Tsch'ang-an besiegt war, wurde die Stadt eingenommen und der Palast niedergebrannt. Dabei ging ein großer Teil der unter den Kaisern der Früheren Han zusammengebrachten Bibliotheken verloren. Die Hauptstadt wurde nach Lo-yang verlegt, und der Schaden durch die Sammeltätigkeit der Literaten des Reichs, die zahllose Bücher einlieferten, nach Möglichkeit wieder gutgemacht. Im Jahre 190 hatte

---

[1] *Ts'ien Han schu* Kap. 30 fol. 9 v° und 18 v°. Vergl. oben S. 108.

[2] *Sui schu* Kap. 32 fol. 23 v°. Vergl. oben S. 108.

[3] Ebenda Kap. 35 fol. 2 r° Vergl. oben S. 109.

[4] S. oben S. 112.

der Statthalter von Liang-tschou, Tung Tscho 東卓, die Gewalt in der Hauptstadt vollends an sich gebracht. Um mehr Sicherheit vor seinen Feinden zu haben, zwang er den von ihm eingesetzten Kaiser, seine Residenz wieder in Tsch'ang-an aufzuschlagen. Bei der Übersiedelung dorthin „benutzten die Soldaten die Seidenrollen der Literaturwerke als Vorhänge und Transportsäcke". Was danach noch gerettet wurde, geriet in die über siebzig Jahre währenden kriegerischen Wirren, die in beiden Hauptstädten „den Boden rein fegten", und in denen die Han-Dynastie endgiltig vom Schauplatze verschwand. Die verschiedenen Teilstaaten, die im Laufe der Jahrhunderte entstanden und wieder beseitigt wurden, haben zwar wiederholt Versuche gemacht, die noch vorhandenen Bücher zu sammeln, aber die Erfolge waren verhältnismäßig bescheiden, und in der Hauptsache scheint ihre Tätigkeit in der Zusammenstellung von Bücherverzeichnissen bestanden zu haben, Werke, die uns sicherlich heute von großem Werte sein würden, wenn sie nur erhalten geblieben wären. Die nördliche Tschou-Dynastie hatte um 565 8000 Rollen zusammengebracht, die sie allmählich auf 10000 vermehrte; die nördliche Ts'i-Dynastie besaß um die gleiche Zeit 5000 Rollen gegenüber den 33000 Rollen, die einst die Han-Kaiser gesammelt. Erst die Sui-Dynastie, die das Reich wieder in einer Hand vereinigte, war in der Lage, die gesamte Literatur wieder zusammenzuziehen. Vom Jahre 583 an hat sie damit planmäßig begonnen, und von ihrem Erfolge legt das Verzeichnis der Annalen Zeugnis ab, das im Ganzen 6520 Werke mit 56881 Kapiteln (Rollen) aufweist, allerdings einschließlich einer beträchtlichen Anzahl nicht mehr auffindbarer Werke.

Das *T. t. fan lu*, das in diesem Verzeichnis mit aufgeführt wird, war — das kann nach den heutigen Nachrichten über das Schicksal der Han-Bibliotheken als sicher gelten — nicht mehr das im 1. Jahrhundert v. Chr. „bei Hofe niedergelegte" Exemplar der Schriften Tung's, oder auch nur ein Teil davon. Es kann sich nur um eine Abschrift gehandelt haben, die sich irgendwo in Privatbesitz befand. Der Präsident der Akademie, Niu Hung 牛弘[1], so berichten die Sui-Annalen, beantragte im Jahre 583, daß Leute überallhin ausgesandt würden, die die verschiedenen Bücher ausfindig machen sollten; für jede eingelieferte Rolle sollte ein Stück Seide gegeben werden[2]. Unter den auf diese Weise eingesammelten Schriftwerken werden sich auch die Abhandlungen Tung's befunden haben[3]. In welchem Zustande sie waren, in welchem Verhältnis sie zu den Exemplaren der ehemaligen kaiserlichen Bibliothek in Tsch'ang-an standen,

---

[1] Vergl. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1573.

[2] S. *Sui schu* Kap. 32 fol. 6r°.

[3] Es wäre an sich auch möglich, daß das *Fan lu* in einer der Bibliotheken der Teilstaaten vorhanden gewesen wäre, die in dem Verzeichnis der Sui-Annalen mit verwertet worden sind, indessen wird in solchem Falle bei dem betreffenden Werke ein entsprechender Vermerk gemacht, und bei dem *Fan lu* fehlt ein solcher.

wer sie zu dem siebzehn Kapitel zählenden Werke T. t. *fan lu* zusammengestellt hat, das zu beurteilen fehlt uns jeglicher Anhaltspunkt. Das Einzige, was sich eben in Anbetracht der Tatsache, daß die Sui-Annalen noch das kurze *Tung Tschung-schu tsi* aufführen, vermuten läßt, ist, daß das Wesentliche von den erhaltenen Teilen der alten Han-Sammlung im *Fan lu* Aufnahme gefunden hat. Im übrigen können wir heute nur noch das Schicksal des neugestalteten Werkes seit den Zeiten der Sui-Dynastie in allgemeinen Umrissen verfolgen.

In der T'ang-Zeit, zu deren Beginn, wie wir sahen (s. oben S. 122), Tung eifrig studiert wurde, scheint mit dem Texte keine weitere Veränderung vorgenommen zu sein. Die T'ang-Annalen, und zwar die älteren wie die neueren, führen das *T. t. fan lu* in 17 Kapiteln ohne weiteren Zusatz auf[1]. Dagegen haben die ununterbrochenen Wirren und Kämpfe, die nach dem Untergang des T'ang-Reiches um die Wende des 9. Jahrhunderts hinüberleiteten zur Sung-Dynastie, dem Bestande des Werkes weiteren Abbruch getan. Das geht zur Genüge aus den Schilderungen hervor, die uns die Katalogwerke der Sung-Dynastie von dem Zustande des Textes entwerfen. Das i. J. 1041 vollendete *Tsch'ung wên tsung mu* 崇文總目, der Katalog der Kaiserlichen Bibliotheken[2], sagt darüber: „Das Werk zählt 82 Abschnitte. Sein Inhalt ist erhabener und umfassender Art und entstammt keiner uns nahen Zeitperiode. Aber dabei ist die Reihe seiner Abschnitte derartig verstümmelt und zusammenhangslos, daß man keine Möglichkeit hat, das Richtige wiederherzustellen. Wenn ferner ein Abschnitt mit der Überschrift *Yü pei* (oder *Tschu lin)* versehen ist, so ist zu argwöhnen, daß dies erst von späteren Händen hinzugefügt ist"[3]. Das um etwa 125 Jahre jüngere *Kün tschai tu schu tschi* 郡齋讀書志 meint ähnlich, nachdem es auf die Angaben in der Bibliographie der Han-Annalen hingewiesen hat: „Heute ist das Werk angewachsen auf 82 Abschnitte (während die Han-Annalen nur von „mehreren Zehnern von Abschnitten" gesprochen hatten), und sein Gesamttitel ist *Fan lu* (auch im Widerspruch zu den Annalen), alles das ist nicht genau entsprechend. Die Kapitelzahl unter den Sui und T'ang stimmt mit der heutigen überein, aber vieles ist verderbt und unzusammenhängend"[4]. In dem um weitere hundert Jahre späteren *Tschi tschai schu lu*

[1] *Kiu T'ang schu* Kap. 46 fol. 17 r° und *T'ang schu* Kap. 57 fol. 10 v°.

[2] Das Werk, ursprünglich aus 66 Kapiteln bestehend, ist größtenteils verloren, die Reste, im *Yung-lo ta tien* aufbewahrt, sind wieder abgedruckt im *Hou tschi pu tsu tschai ts'ung schu* 後知不足齋叢書 und im *Yüe ya ts'ung schu* 粵雅叢書. Näheres s. T'oung pao 1895 S. 426ff. und Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. II, 330 Anm. 2.

[3] Nach *Wên hien t'ung k'ao* Kap. 182 fol. 5 r° (Neuausgabe von 1901): 其書盡八十二篇、義或宏博非出近世、然其間篇第亡舛無以是正、又即用玉杯(竹林 nach einem anderen Text)題篇、疑後人取而附著云.

[4] Ebenda: 今溢而爲八十二篇、又通名繁露皆未詳、隋唐卷目與今同、但多訛舛.

kie t'i 直齋書錄解題 endlich heißt es: „In den Verzeichnissen der Sui, der T'ang und unserer Dynastie ist die Kapitelzahl auf siebzehn angegeben, und das *Tsch'ung wên tsung mu* nennt 82 Abschnitte; dagegen kennt das *Kuan ko schu mu*[1] nur 10 Kapitel, und die in P'ing-hiang gedruckte Ausgabe (s. unten) auch nur 37 Abschnitte. In dem Exemplar hinwiederum, das Lou Kung-k'ueï[2] von P'an King-hien erhalten hat (s. unten), stimmt Kapitel- und Abschnittszahl mit der der genannten Verzeichnisse überein. Aber das ursprüngliche Werk der Entstehungszeit ist dies auch nicht. Schon die früheren Gelehrten haben hier ihre Zweifel gehabt und genau unterschieden, auch jetzt ist das größte Mißtrauen angebracht"[3].

Aus diesen Mitteilungen ersehen wir, daß das *T. t. fan lu* nunmehr aus 82 Abschnitten bestand, die zu 17 Kapiteln zusammengefaßt waren. Wie alt diese Abschnittsteilung war, ob sie schon zur Sui-Zeit vorhanden war, und inwieweit diese Abschnitte sich mit ursprünglichen Abschnitten oder Abhandlungen decken, die einst „bei Hofe niedergelegt" wurden, wissen wir wieder nicht. Wenn in einzelnen der vorhandenen Exemplare eine kleinere Zahl von Kapiteln und Abschnitten enthalten war, so hat dies keine weitere Bedeutung, als daß auch daraus ersichtlich ist, wie lückenhaft die Schriften Tung's überhaupt erhalten waren. Waren doch, wie wir früher sahen (s. oben S. 108), von seinem *T. t. küe yü*, das 232 Fälle behandelt hatte, im 11. Jahrhundert nur noch 78 vorhanden, und auch diese scheinen sich bis zum 13. Jahrhundert verflüchtigt zu haben. Auch den vielfach bis zur Unkenntlichkeit entstellten und verstümmelten Zustand des Textes heben die Kataloge schon im 11. Jahrhundert hervor. Nicht nur fehlten offenbar ganze Stellen, sondern der erhaltene Text war auch wieder in sich lückenhaft, verderbt und zusammenhangslos[4]. Vorgelegen haben müssen

---

[1] Das *Kuan ko schu mu* war der Katalog der bei der Kaiserlichen Bibliothek zwischen den Jahren 1190 und 1220 eingegangenen Werke, während das *Tschung hing kuan ko schu mu* 中興館閣書目 die seit der Periode *Tschung-hing* des südl. T'ang-Staates d. h. 958 bis 59, also vom Anfang der Sung-Dynastie bis zum Jahre 1178 eingegangenen beschrieb (*Wên hien t'ung k'ao* Kap. 207 fol. 4 v°). *Kuan ko* war zur Sung-Zeit ein Name für die Han-lin-Akademie.

[2] Kung-k'ueï ist ein Beiname von Lou Yo (s. unten).

[3] Kap. 3 fol. 5 v° der Palast-Ausgabe: 案隋唐及國史志卷皆十七、崇文總目凡八十二篇、館閣書目止十卷、萍鄉所刻亦財三十七篇、今乃樓攻媿得潘景憲本卷篇皆與前志合、然亦非當時本書也、先儒疑辨詳矣、其最可疑者.

[4] Eine Illustration hierzu ist unten in Abschn. 5 gegeben, wo eine in Liu Hiang's *Schuo yuan* zitierte Stelle aus dem *Fan lu* den vollständigen Text zeigt gegenüber dem verstümmelten des letzteren. Vergl. auch die Bemerkungen Huang Tschên's hierüber oben auf S. 127f.

den Verfassern der Kataloge wenigstens zwei Exemplare, eins von 82 Abschnitten vermutlich in 17 Kapiteln (obwohl dies nicht vermerkt wird) und eins in 10 Kapiteln mit vermutlich 37 Abschnitten (obwohl auch das nicht gesagt wird). Über die Ausgabe in 10 Kapiteln wissen wir Näheres. Sie enthielt ein Vorwort von Lou Yü 樓郁[1], das vom Jahre 1047 datiert und uns erhalten ist. Es ist fast allen späteren Ausgaben vorangesetzt und wird auch, ebenso wie das Nachwort Tsch'êng Ta-tsch'ang's, mitgeteilt von Lu Sin-yuan 陸心源 in seinem 1882 erschienenen *Pi Sung lou ts'ang schu tschi* 皕宋樓藏書志, dem Kataloge seiner großen Sammlung von alten Drucken und Handschriften (allein zweihundert aus der Sung-Zeit)[2]. Darin heißt es: „Dieses Buch hat zehn Kapitel, und sein Gesamttitel ist *Fan lu*. Über das Richtige und Falsche hierbei mögen die Berufenen ihr Urteil abgeben. Das Werk ist aufbewahrt worden in der Familie des Herrn Wang in T'ai-yuan. Er hat oft gesagt, die Lehre Tung Tschung-schu's sei seit langem in Vergessenheit geraten und nicht an's Licht gekommen, er wolle deshalb (seine Schriften) durch den Druck vervielfältigen, um sie in der Welt zu verbreiten"[3]. Woher die größere Ausgabe von 17 Kapiteln stammte, die schon dem *Tsch'ung wên tsung mu* bekannt war, läßt sich nicht feststellen, aber lückenhaft und bruchstückartig war auch sie. Keine besondere Ausgabe haben wir in einem Exemplar zu sehen, das im *Tschi tschai schu lu kie t'i* beschrieben wird. „Es gibt auch ein handschriftliches Exemplar", heißt es dort, „das aus 18 Kapiteln besteht, aber nur 79 Abschnitte zählt. Prüft man aber die Anordnung dieser Abschnitte, so findet man, daß sie (mit denen der anderen Exemplare) übereinstimmen, nur bildet in den letzteren der Abschnitt *Tsch'u Tschuang wang* den ersten des ersten Kapitels, während er in dem erwähnten Exemplare am Ende des Kapitels steht und ein Kapitel für sich bildet. Ferner

---

[1] Nach einer Angabe im *T'ien lu lin lang sü pien*, 天祿琳琅續編, dem i. J. 1797 erschienenen Nachtrage zu dem auf Kaiser K'ien-lung's Anordnung von 1775 zusammengestellten Kataloge *T'ien lu lin lang schu mu* (beide beschreiben die in der Halle *Tschao jen tien* 昭仁殿 des Palastes untergebrachte Sammlung ausgewählter Druckwerke usw. der Sung-, Kin-, Yuan- und Ming-Zeit; vergl. darüber Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. VI, 415), Kap. 3 fol. 12 v⁰ (Faksimile-Ausgabe von 1884) wurde Lou Yü in der Periode *K'ing-li* (1041 bis 1048) Tsin-schi und war dann Sekretär im *Ta li ssĕ* 大理司. Er war ein Vorfahr von Lou Yo in der fünften Generation, könnte also danach identisch sein mit dem unten genannten Tschêng-yi.

[2] Lu Sin-yuan und seine Bibliothek sind eingehend behandelt worden von Pelliot im Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 211ff. Die ganze Sammlung ist von Lu Sin-yuan's Sohn i. J. 1908, angeblich für 100000 Yen, nach Japan verkauft worden (ebenda S. 467).

[3] Kap. 9 fol. 19 v⁰: 今其書十卷、又總名繁露、其是非請俟賢者辨之、太原王君家藏此書、常謂仲舒之學久鬱不發、將摹印以廣之於天下.

haben die anderen Exemplare zwar 82 Abschnitte, aber davon ist bei dreien der Text nicht mehr vorhanden, so daß also in Wirklichkeit auch nur 79 bleiben"[1]. Die letzte Bemerkung beweist uns, daß die auch heute noch fehlenden drei Abschnitte — es sind der 39., der 40. und der 54. — bereits zur Sung-Zeit verloren waren. Über ein noch zu erwähnendes im Besitze von Ou-yang Siu befindliches Exemplar von angeblich 40 Abschnitten (s. unten) wissen wir nichts Näheres. Vermutlich ist aber damit ein solches von 37 Abschnitten gemeint, bei dem die als verloren angegebenen 3 Abschnitte mitgezählt worden sind, so daß es sich auch hier um keine besondere Ausgabe handelt. Der schlimme Zustand des Textes nun, auf den alle Kataloge hinweisen, hatte, wie aus den Bemerkungen des *Tschi tschai schu lu kie t'i* hervorgeht, vielfach den Verdacht hervorgerufen, daß dieses *Fan lu* überhaupt kein Werk Tung Tschung-schu's, sondern eine spätere Fälschung sei. Diese Zweifel an der Echtheit fanden ihren Hauptvertreter in dem früher erwähnten Tsch'êng Ta-tsch'ang, der sich in seinem im Jahre 1175 aus Anlaß des Auftauchens eines neuen Exemplars von 17 Kapiteln erschienenen *Yen fan lu* (S. oben S. 124) eingehend mit Tung und seinem Werke beschäftigte. Er schrieb außerdem zu dem eben wiedergefundenen *T. t. fan lu* ein Nachwort[2], in dem er zu folgendem Urteil kam: „Was das vorliegende aus 17 Kapiteln bestehende *Fan lu* betrifft, das in der Periode *Schao-hing* (1131 bis 1162) von einem gewissen Tung eingereicht worden ist, so sind nach meiner Beobachtung die Darlegungen und Gedanken dieses Buches seicht und fade. Sie sind hier und da aus den Schriften Tung Tschung-schu's herausgenommen und wirr durcheinander hingestellt; eine Ordnung oder ein Zusammenhang unter ihnen ist nicht vorhanden. Ich habe die stärksten Zweifel daran, daß dies das ursprüngliche Werk des Meisters Tung sein sollte"[3]. Tsch'êng Ta-tsch'ang begründete seine Zweifel außerdem mit folgenden äußeren Tatsachen:

---

[1] Kap. 3 fol. 6 r°: 又有寫本作十八卷、而但有七十九篇、考其篇次皆合、但前本楚莊王在第一卷首、而此本乃在卷末別爲一卷、前本雖八十二篇而闕文者三、實七十九篇也.

In der Ausgabe von Ling Schu (s. unten S. 164) macht der Herausgeber vor dem ersten Abschnitt, der den Titel *Tsch'u Tschuang wang* hat, folgende Bemerkung: „Lou Sse-ming (Yo) sagt: ‚In dem Exemplar von P'an (King-hien, s. unten S. 151) bildet das *Tsch'u Tschuang wang* den ersten Abschnitt, die anderen Exemplare haben ihn nicht.' Daraus ersieht man, daß P'an ihn hinzugefügt hat, darüber ist kein Zweifel". 樓四明云、潘氏本楚莊王篇爲第一、他本皆無之、然則爲潘氏附著無疑. Das oben Gesagte zeigt, daß diese Bemerkung irrig ist.

[2] Dieses Nachwort ist den späteren Ausgaben in der Regel beigegeben.

[3] 右繁露十七卷紹興間董某所進、臣觀其書辭意淺薄、間掇取董仲舒策語雜置、其中輒不相倫比、臣固疑非董氏本書矣.

die Han-Annalen sprechen von mehreren Zehnern von Abschnitten (oder Abhandlungen), die die Überschriften *Yü peï*, *Fan lu* u. a. hatten, es handelte sich also hierbei offenbar nicht um ein einheitliches Werk. Bei der eingereichten Schrift aber deckt der Ausdruck *Fan lu* das ganze Werk, und die übrigen Bezeichnungen stehen über einzelnen Abschnitten darin. Ferner finden sich im *T'ai p'ing huan yü ki* und im *T'ung tien* Zitate aus dem *Fan lu*, die in dem eingereichten Werke nicht enthalten sind[1], ja die ganze Form des letzteren ist derartig, daß sie zu diesen Zitaten überhaupt nicht paßt. Auch das *T'ai p'ing yü lan* (983 vollendet) zitiert Tung Tschung-schu und das *T. t. fan lu* oftmals, aber diese Zitate gehören, wie ihre Eigenart verrät, einem alten Werke an[2]. Tsch'êng schließt dann seine Beweisführung mit folgendem Ergebnis: „Das *Yü lan* wurde in den Perioden *T'ai-p'ing* und *Hing-kuo* (976 bis 983) zusammengestellt; damals waren die Schriften des *Fan lu* noch vorhanden, heute aber sind sie verloren, und es ist beklagenswert, daß sie uns nicht überliefert sind"[3].

In ein wesentlich anderes Licht gerückt wurde nun aber die Frage durch die gelehrten Forschungen von Tsch'êng Ta-tsch'ang's Zeitgenossen Lou Yo (s. oben S. 124f.). Er hat sich um die Wiederherstellung des Textes des *T. t. fan lu* und den Nachweis seiner Echtheit die größten Verdienste erworben, und ihm ist es vor allen zu danken, daß wir das Werk heute in einer brauchbaren Form besitzen. Lou Yo ist es gelungen, noch im Jahre 1211, also kurze Zeit vor seinem im Jahre 1213 erfolgten Tode, aber erst nach dem Ableben Tsch'êng's (1195) eine Neuausgabe des gesamten *Fan lu* zu veranstalten und damit, soweit dies möglich war, einen Text herzustellen, der in sich zusammenhängend und verständlich war, zwei Eigenschaften, die den bisherigen Exemplaren offenbar größtenteils fehlten. In dem uns erhaltenen von 1210 datierten Nachworte dieser Neuausgabe macht Lou Yo mehrere für die Geschichte des Werkes während der Sung-Zeit wichtige Angaben[4]. Es heißt darin: „Von dem *Fan lu* besitze ich vier Exemplare; sie enthalten alle ein Vorwort meines Ur-Urgroßvaters Tschêng-yi (Lou

---

[1] Das *T'ung tien* ist um 800 entstanden, das *T'ai p'ing huan yü ki* in der Zeit von 976 bis 983. Das in Frage stehende Zitat im *T'ung tien* findet sich dort in einer Anmerkung zu Kap. 63 fol. 1 v°. Auch der dem 10. Jahrhundert angehörende Kommentator der *Hou Han schu*, Liu Tschao 劉昭, zitiert in Kap. 40 fol. 10 r° denselben Satz aus dem *Fan lu*. Das Zitat im *Huan yü ki* vermag ich im Augenblick nicht festzustellen. Vergl. übrigens zu der Behauptung Tsch'êng Ta-tsch'ang's das weiter unten Gesagte.

[2] Die Zitate des *Yü lan* (z. B. Kap. 839 fol. 18 r°. Kap. 919 fol. 19 v° u. a. im Neudruck von 1894) stimmen auch mit dem heute erhaltenen Wortlaute des *Fan lu* nicht durchweg überein. Auch unter den benutzten Werken führt das *Yü lan* das *T. t. fan lu* mit auf.

[3] *Pi Sung lou ts'ang schu tschi* Kap. 9 fol. 21 v°: 御覽太平與國間編輯、此時繁露尙存、今遂逸不傳可嘆也已.

[4] Das Nachwort ist den meisten späteren Ausgaben des *Fan lu* beigegeben.

Yü ?)[1]. Das erste Exemplar, das handschriftlich ist, entstammt meiner Heimat. Ich habe es oftmals durchstudiert, fand aber, daß es sehr viele Verstümmelungen und Textfehler enthielt. Unglücklicherweise hatte ich kein anderes Exemplar, nach dem ich hätte Berichtigungen vornehmen können. Ferner besitze ich ein gedrucktes Exemplar aus der Hauptstadt, das für sehr schön gelten mußte, aber von dem ersten auch nicht sehr stark abwich. Ich war mißtrauisch wegen der Titel *Tschu lin* und *Yü peï*, die zu dem Werke in keiner Beziehung standen. Später sah ich dann die textkritischen Darlegungen des Ministerialpräsidenten Herrn Tsch'êng (Ta-tsch'ang), der ebenfalls wegen der Titel der Abschnitte Bedenken hatte. Auch erwähnt er, daß Sätze aus dem *Fan lu* im *T'ung tien*, im *T'ai p'ing yü lan* und im *T'ai p'ing huan yü ki* angeführt würden, die in dem heutigen Werke nicht vorhanden seien, und er schließt daraus, daß dieses nicht das ursprüngliche Werk Tung Tschung-schu's sei; vielmehr müsse man es nach seinem Titel in die Klasse der belletristischen Schriften einreihen. Herr Tsch'êng hat dann später selbst eine Sammlung verschiedenartiger Dinge zusammengestellt und sie unter dem Titel *Yen fan lu* veröffentlicht. Im 3. Jahre *K'ai-hi* (1207) nun erhielt der jetzige Sekretär der Akademie Herr Hu Kü[2], als er den Bezirk P'ing-hiang[3] verwaltete, von Herrn Lo Lan-t'ai (?)[4] ein Exemplar, von dem er Platten schneiden ließ. Als dann der Text in der Studienanstalt des Bezirks durchgesehen und sorgfältig hergerichtet wurde, ergab sich, daß die Zitate in den früher von Herrn Tsch'êng angeführten drei Werken sämtlich darin enthalten waren[5]. Daraus kann man ersehen, daß Herrn Tsch'êng's Blick doch nicht weit genug war, und wenn er meint, das Werk gehöre zu den belletristischen Schriften, so ist das nicht zutreffend. Aber dieser Text enthielt nur 37 Abschnitte, die Zahl stimmte also mit der

---

[1] Die Familie Lou war in Yin hien (Ningpo) daheim und hatte seit langem literarische Interessen. Lou Yo's Oheim war Lou Schou 樓璹, der Verfasser des *Kêng tschi t'u* 耕織圖, der um 1145 schrieb; Tschêng-yi war vermutlich der posthume Name von Lou Yü, dem Urgroßvater des letzteren.

[2] Hu Kü war nach *Sung schi* Kap. 374 fol. 13 v° ein Enkel des Großsekretärs Hu Ts'üan 胡銓, der i. J. 1128 Tsin-schi wurde und Kommentare zum *Yi king*, *Tsch'un-ts'iu*, *Tschou li* und *Li ki* geschrieben hat. Hu Ts'üan hatte seine Aufmerksamkeit besonders dem Studium des *Tsch'un-ts'iu* zugewandt. Eine Sammlung seiner Schriften war unter dem Titel *Tan an tsi* 澹菴集 erschienen; sie zählte 100 Kapitel, davon sind aber nur noch sechs erhalten. S. Kais. Katalog Kap. 158 fol. 7 v°ff. Hu Kü stieg später bis zum Ministerialpräsidenten empor.

[3] Das heutige P'ing-hiang hien im Westen der Provinz Kiang-si.

[4] Lan-t'ai ist entweder Beiname oder der Name einer Buchhandlung.

[5] Das Zitat des *T'ung tien* findet sich in der Tat im *T. t. fan lu* Abschnitt 14 fol. 1 r° der großen Hang-tschou-Ausgabe (s. unten S. 163), nicht dagegen das aus dem *Huan yü ki*. Über die Zitate des *Yü lan* s. oben S. 149 Anm. 2.

vom *Tsch'ung wên tsung mu* angegebenen und mit der des von Herrn Ou-yang Wên-tschung[1] aufbewahrten Exemplars, die beide 82 Abschnitte nennen, nicht überein. Schon lange war es nun mein Bestreben, einmal ein gutes Exemplar zu erhalten, als ich hörte, daß ein Genosse meines Prüfungsjahrganges, P'an King-hien mit dem Beinamen Schu-tu aus Wu-nü[2], viele merkwürdige Bücher besäße. Ich forderte seine Schüler auf, sich einmal danach zu erkundigen, und erlangte so das vorliegende Exemplar, das tatsächlich 82 Abschnitte enthielt, so daß also das Exemplar von P'ing-hiang noch nicht einmal die Hälfte hiervon umfaßte. Meine Freude war unaussprechlich. Indem ich das gedruckte Exemplar zum Vergleich heranzog, entnahm ich alles das, was mehr da war, und fügte es hinzu, änderte und stellte den Sinn fest. Was beiden gemeinsam war, behielt ich bei, schrieb es um und faßte immer die Irrtümer in's Auge"[3]. Lou Yo stellt

---

[1] Wên-tschung ist der kanonische Name von Ou-yang Siu (1007 bis 1072, s. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1592). Hier ist also noch von einem weiteren Exemplar des *Fan lu* die Rede. In der Hang-tschou-Ausgabe des *Fan lu* findet sich im Eingang die folgende Aufzeichnung Ou-yang Siu's vom Jahre 1037, die sich vielleicht auf noch andere Exemplare bezieht: „Dieses Werk enthält nur 40 Abschnitte, und sein Gesamttitel ist *Fan lu*, es ist also nicht echt. Als ich in der Akademie *(Han lin yuan)* eine Anzahl Schriften bearbeitete, sah ich ein Exemplar von über 80 Abschnitten, das aber zahlreiche Fehler, Entstellungen und Wiederholungen aufwies. Aus dem Volke sind ferner auf eine Aufforderung zur Hergabe von Büchern über 30 Abschnitte eingereicht worden, diese in der Zählung nicht zusammenhängenden Abschnitte sind außer den 80 vorhanden. Man sieht hieraus, daß das Werk des Meisters Tung verstreut und nicht mehr vollständig ist." 今其書纔四十篇又總名繁露失其眞也予在館中校勘羣書見有八十餘篇、然多錯亂重複、又有民間應募獻書者獻三十餘篇、其數篇在八十篇外、乃知董生之書流散而不全. (Vergl. auch oben S. 123 Anm. 5.)

[2] Wu-nü oder Wu hieß schon zur Han-Zeit der Teil des alten Staates Yüe (Tschê-kiang), der an den Staat Wu (Süd-Kiang-su) angrenzte. Gemeint ist hier wohl die Gegend des heutigen Kin-hua fu in Tschê-kiang, die zur Sung-Zeit auch den Namen Wu hatte.

[3] 繁露一書凡得四本、皆有余高祖正議先生序文、始得寫本於里中、亟傳而讀之、舛誤至多、恨無他本可校已、而得京師印本以爲必佳而相去殊不遠、又竊疑竹林玉杯等名與其書不相關、後見尙書程公跋語亦以篇名爲疑、又以通典太平御覽太平寰宇記所引繁露之言今書皆無之、遂以爲非董氏本書、且以其名謂必類小說家、後自爲一編記褻事、名演繁露行於世、開禧三年今編修胡君仲方矩宰萍鄉得羅氏蘭臺本、刋之縣庠考證頗備、先程公所引三書之言皆在書中、則知程公所見者未廣、遂謂爲小說者

dann im Einzelnen fest, daß eine große Zahl von Zitaten aus dem *Fan lu* in anderen Werken sich sämtlich in den vorhandenen Texten wiederfindet. So allein dreizehn Zitate des *Tsch'un-ts'iu hui kie* 春秋會解[1] und eins des *Schuo wên*, ferner die in den Han-Annalen erwähnten Auskünfte an den Minister Tschang T'ang (s. oben S. 97 u. 108) und anderes. Auf Grund dieser Nachweise kommt Lou zu dem Schluß: „Das Werk ist mithin in der Tat von Tung Tschung-schu verfaßt, darüber kann kein Zweifel sein. Überdies ist auch die Ausdrucksweise darin derartig, daß spätere Geschlechter sie nicht hätten erreichen können. Das *Tso tschuan* war damals noch nicht veröffentlicht, die Erklärungen Tung Tschung-schu's zum *Tsch'un-ts'iu* benutzen deshalb meistens die Darlegungen Kung-yang's"[2]. (Die letztere Bemerkung ist ungemein kennzeichnend für die amtliche Auffassung von der Bedeutung der beiden Kommentare zur Sung-Zeit.) Auch der erwähnte Hu Kü hat zu Lou Yo's Ausgabe ein Nachwort beigesteuert, das vom Jahre 1211 datiert ist und einige weitere Angaben über ihre Herstellung enthält[3]. „Vor einigen Jahren", so sagt er, „ließ ich in P'ing-hiang das *Tsch'un-ts'iu fan lu* auf Holzplatten zum Druck schneiden. Es bestand aus zehn Kapiteln mit 37 Abschnitten. Obwohl es also nicht das vollständige Werk war, war es doch für die Menschen eine neue Erscheinung, und ich hatte mit der Schar meiner Freunde gemeinsame Freude daran. Fünf Jahre danach wurde ich auf einen Posten in der Hauptstadt versetzt, und damals hatte der Großrat Herr Lou Kung-k'ueï ein schönes Exemplar erhalten, das 82 Abschnitte in 17 Kapiteln zählte. Die von den Sui- und den T'ang-Annalen, sowie vom *Tsch'ung wên tsung mu* angegebene Abschnitt- und Kapitelzahl war die gleiche, nur waren drei Abschnitte (in Lou's Exemplar) verloren. Herr Lou hat nun persönlich den Text durchgearbeitet und die Fehler und verderbten Stellen berichtigt. So lag nunmehr das vollständige Werk vor. Dann erhielten die Beamten der Kaiserlichen Bibliothek den Auftrag, das niedergeschriebene Exemplar in Ki t'ai in Kiang-you (Kiang-si)[4] drucken zu

---

非也、然止於三十七篇終不合崇文總目及歐陽文忠公所藏八十二篇之數、余老矣猶欲得一善本、聞婺女潘同年叔度景憲多收異書、屬其子弟訪之、始得此本、果有八十二篇、是萍鄉本猶未及其半也、喜不可言、以校印本各取所長悉加改定、義通者兩存之、轉寫相訛.

[1] Über dieses Werk ist heute nichts Näheres mehr bekannt.

[2] 則其(書)爲仲舒所著無疑、且其文詞亦非後世所能到也、左氏傳猶未行於世、仲舒之言春秋多用公羊之說.

[3] Auch dieses Nachwort ist in der Hang-tschou-Ausgabe am Schluß wieder abgedruckt.

[4] Ki t'ai ist anscheinend der Name einer Studienanstalt oder Druckerei. Tung Kin-kien schreibt in der Einleitung zu seiner Ausgabe des *Fan lu* (s. unten S. 165) statt Kiang you Kiang tung 江東, wohl versehentlich. Derselbe Gelehrte bemerkt auch, daß von dieser

lassen zum Segen der künftigen Wissenschaft"[1]. Daß Lou Yo's Darlegungen allerdings nicht durchweg überzeugend gewirkt hatten, geht aus den Bemerkungen des *Tschi tschai schu lu kie t'i* hervor, das, wie wir sahen, Lou's Beweisführung ablehnt und zu folgendem Schlußurteil kommt: „An alten Schriften sind in unserer Zeit nur wenige erhalten, und man wird sich dahin aussprechen müssen, daß die Erhaltung (des *T. t. fan lu*) bezweifelt werden muß"[2].

Wir werden, wenn wir die vorliegenden Nachrichten zusammenfassen, bei aller kritischen Vorsicht doch zu einem weniger skeptischen Ergebnis kommen. Die folgenden Exemplare des *Fan lu* lassen sich danach zur Sung-Zeit nachweisen: 1 Exemplar in der Kaiserlichen Bibliothek (beschrieben im *Tsch'ung wên tsung mu*), vermutlich dasselbe, das Ou-yang Siu erwähnt; 1 Exemplar im Besitz jenes Kaiserlichen Verwandten, dessen Büchersammlungen das *Kün tschai tu schu tschi* beschreibt; 1 Exemplar in der Familien-Bibliothek von Tsch'ên Tschên-sun (beschrieben im *Tschi tschai schu lu kie t'i*); 1 Exemplar, das von einem gewissen Tung um die Mitte des 12. Jahrhunderts eingereicht wurde. Alle diese Exemplare bestanden aus 82 Abschnitten in 17 Kapiteln. Dazu gehört auch das handschriftliche Exemplar, das im *Tschi tschai schu lu kie t'i* erwähnt wird, denselben Umfang hatte und nur infolge einer äußeren Anordnung des Textes in 18 Kapitel mit 79 Abschnitten geteilt war. Wo es sich befand, ist aus dem Kataloge nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Ferner waren folgende Exemplare kleineren Umfanges vorhanden: eins in 10 Kapiteln, das einer Familie Wang in T'ai-yuan gehörte, von ihr durch Druck vervielfältigt und im Jahre 1047 von Lou Yü mit einem Vorworte versehen war. Einer der so entstandenen Drucke war vielleicht das ebenfalls 10 Kapitel zählende Exemplar, das unter den zwischen 1190 und 1220 eingegangenen Büchern der Kaiserlichen Sammlungen vom *Kuan ko schu mu* aufgeführt wird. Ein weiteres Exemplar von 40 oder wohl richtiger von 37 Abschnitten befand sich im 11. Jahrhundert in den Händen von Ou-yang Siu und mag ebenfalls ein solcher Druck oder gar dasselbe Exemplar gewesen sein, das später in der Kaiserlichen Bi-

---

in Ki t'ai gedruckten Ausgabe von dem Direktor des Reistransports Yo K'o 岳珂 in Kia ho kün tschai 嘉禾郡齋 ein Neudruck veranstaltet worden sei. Kia-ho lag zur Sung-Zeit in Kien-ning fu 建寧 in Fu-kien, doch ist mir zweifelhaft, ob dieser Name hier gemeint ist. Die Ausgabe wird sonst nirgends erwähnt.

[1] 矩頃歲刻春秋繁露於萍鄉凡十卷三十七篇、雖非全書然亦人間之所未見、故樂與吾黨共之、後五年官中都、復從攻媿先生大參樓公得善本凡八十二篇爲十七卷、視隋唐志崇文總目諸家所紀篇卷皆同、惟三篇亡耳、先生又手自讎校是正訛舛、今遂爲全書、乃錄本屬祕閣兄重刊於江右之計臺以惠後學云.

[2] Kap. 3 fol. 6 r°: 古書存於世者希矣、姑以傳疑存之可也.

bliothek katalogisiert wurde, denn die 37 Abschnitte mögen sehr wohl in den 10 Kapiteln angeordnet gewesen sein. In diesem Falle würde aber das ebenfalls aus 37 Abschnitten bestehende aus dem Besitz eines gewissen Lo Lan-t'ai (oder Lan-t'ang (?)) stammende Exemplar, das im Jahre 1207 in P'ing-hiang gedruckt wurde, hiervon wohl getrennt gehalten werden müssen. Hiernach wären wenigstens 7 Original-Exemplare, abgesehen von den Neudrucken und mehreren aus dem Volke eingereichten Einzelabschnitten[1], im 11. und 12. Jahrhundert vorhanden gewesen. Dazu kamen dann die sechs Exemplare, die Lou Yo zum Teil geerbt, zum Teil selbst erworben hatte. Leider erfahren wir über diese nichts weiter, als daß ein Exemplar gedruckt war und in der Hauptstadt erworben wurde (vielleicht war es eins der in P'ing-hiang gedruckten Exemplare)[2], daß diese fünf Exemplare stark verstümmelt waren, und daß das sechste Exemplar von einem gewissen P'an King-hien in Kin-hua fu stammte[3]. Lou Yo's Freude darüber, daß dieses 82 Abschnitte enthielt, läßt darauf schließen, daß die anderen Exemplare erheblich kürzer waren und keinesfalls mehr als 37 Abschnitte zählten. Auffallen muß es, daß die Einreichung des *Fan lu* um 1160 so viel Aufmerksamkeit erregte, obwohl doch eine ganze Reihe von Exemplaren bereits vorhanden war. Die Erklärung hierfür kann nur in den Tatsachen gesucht werden, daß einmal aus den früher dargelegten Ursachen Tung Tschung-schu's Lehre zur Sung-Zeit ganz in den Hintergrund gedrängt war (s. oben S. 123ff.), und daß ferner die vorhandenen Exemplare seiner Schriften sich in einem so kümmerlichen Zustande befanden, daß ein zusammenhängendes

---

[1] Solchen Einzelabschnitt haben wir vielleicht in einem kleinen handschriftlichen Werke zu sehen, das das *T'ien yi ko schu mu* 天一閣書目, der i. J. 1808 von Yuan Yuan 阮元 herausgegebene Katalog der berühmten Bibliothek der Familie Fan 范 in Ningpo (s. darüber Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 211), neben dem *T. t. fan lu* 經部 fol. 34 r° aufführt. Der Titel lautet dort: *Tsch'un-ts'iu fan lu k'iu yü tschi yü tschi kie* 求雨止雨直解 in 1 Kapitel, d. h. „Rechte Erklärung des Erflehens des Regens und des Aufhörenmachens des Regens im *T. t. fan lu*". Ein Verfasser ist nicht angegeben, auch der Katalog macht keine weitere Bemerkung dazu. Es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, daß es sich um die Abschnitte 74 und 75 des *T. t. fan lu* handelt. Es wäre interessant, zu wissen, aus welcher Zeit das Buch stammt, und wer der Verfasser der Erklärung ist. Daß die beiden Abschnitte ursprünglich selbständige Abhandlungen waren, kann als sicher angenommen werden.

[2] Das *T'ien lu lin lang sü pien* Kap. 3 fol. 12 v° meint, daß die vier Exemplare, die sich in Lou Yo's Familie befanden, handschriftlich waren und alle in der Heimat erworben wurden. Aus dem Texte von Lou Yo's Nachwort ergibt sich dies nicht.

[3] Wenn der Kais. Katalog Kap. 29 fol. 44 r° bemerkt, daß „zur Sung-Zeit vom *Fan lu* vier Exemplare vorhanden gewesen seien, die alle mehr oder weniger von einander abwichen", so ist das eine von den Flüchtigkeiten, deren das große Werk leider sehr viele aufweist.

Verständnis nicht möglich war; die Bruchstücke in den Bibliotheken waren in Folge dessen einfach in Vergessenheit geraten. In dem Vorworte von Lou Yü wird dem auch in deutlichen Worten Ausdruck gegeben. Dieser verstümmelte und zerrissene Zustand der überlieferten Texte zwang allerdings zu dem Schlusse, den Ou-yang Siu daraus zog, daß die Schriften Tung's verstreut und durcheinander geworfen waren, wobei natürlich auch vieles verloren gegangen sein mochte, und daß ein vollständiges und geordnetes Exemplar nicht mehr vorhanden war. An dieser Tatsache änderte auch die Übereinstimmung der Kapitelzahl (17) mit der in den Sui- und T'ang-Annalen überlieferten nichts. Unberechtigt aber war der Schluß, daß die vorhandenen Bruchstücke überhaupt nicht von Tung Tschung-schu herrührten, und daß man es somit nur mit einer Fälschung zu tun habe. Alle Gründe, die man dafür vorbrachte, könnten nach unserem Dafürhalten eher das Gegenteil beweisen: hätte man einen lückenlosen, verhältnismäßig fehlerfreien Text gehabt, dessen Inhalt „seicht und fade" gewesen wäre, so hätte man mit Recht gegen die Echtheit Verdacht schöpfen können. Aber diese durch Verstümmelung und Verlust der alten Bambustäfelchen oder Seidenstücke hervorgerufene Verwirrung des Textes, in dem sich indessen immer noch die eigenartigen und tiefgründigen Gedanken des großen *Tsch'un-ts'iu*-Patriarchen erkennen ließen, wies unzweifelhaft auf das Altertum, mochten auch die Kapitel und Abschnitte in der Zwischenzeit anders eingeteilt, mit anderen Überschriften versehen oder sonstwie im Einzelnen verändert sein. Es ist unverständlich für uns, wenn Tsch'êng Ta-tsch'ang und Andere hieraus und aus der Tatsache, daß einige Zitate in den Bruchstücken des *Fan lu* nicht auffindbar waren, den Schluß zogen, das Ganze sei unecht und wertlos. Daß der Text nicht vollständig war, lag auf der Hand, und die zitierten Sätze waren eben verloren, aber das berührte die Frage der Echtheit nicht. Was galten alle diese Äußerlichkeiten gegenüber dem „erhabenen und umfassenden Inhalt", der, wie das *Tsch'ung wên tsung mu* hervorhebt, „keiner uns nahen Zeitperiode entstammt", und dessen Ausdrucksform nach Lou Yo's Urteil „von späteren Geschlechtern nicht hätte erreicht werden können". In diesem Sinne, wenn auch etwas dunkel, urteilen denn auch die Verfasser des Kaiserlichen Katalogs: „Wenn man jetzt den Text betrachtet, so wird man finden, daß er zwar sicherlich nicht in seiner Gesamtheit von Tung Tschungschu herrührt, daß er aber zahlreiche Sätze enthält, die von Wichtigkeit sind durch ihre von der Wurzel bis zum Gipfel dringenden Gedankenreihen, wie spätere Geschlechter sich ihnen nicht anvertrauen könnten"[1]. Wir können also die Frage nach der Echtheit des *Fan lu* als erledigt ansehen: die Texte, die

[1] Kap. 29 fol. 43 v°: 今觀其文雖未必全出仲舒、然中多根極理要之言、非後人所能依託也. — Wenn übrigens der Katalog angibt, daß auch das *Tsch'ung wên tsung mu* die Echtheit des *Fan lu* „stark in Zweifel gezogen habe", so ist auch das wieder, wie wir gesehen haben, nicht zutreffend.

sich zur Sung-Zeit vorfanden, waren stark verstümmelt und entstellt, aber sie stellten unzweifelhaft das dar, was von Tung's Schriften erhalten geblieben war. Das ist auch die allgemeine Überzeugung des einheimischen Gelehrtentums geworden und geblieben.

Es handelte sich jetzt nur darum, aus den vorhandenen Bruchstücken einen brauchbaren und möglichst vollständigen Text herzustellen. Diese Aufgabe wurde von Lou Yo gelöst, der durch kritische Vergleichung der verschiedenen Exemplare, vornehmlich unter Zugrundelegung des von P'an King-hien erhaltenen und eines gedruckten, das vielleicht eines der in P'ing-hiang hergestellten war, zum ersten Male eine neue durchgearbeitete Ausgabe von 82 Abschnitten (von denen aber 3 fehlten) in 17 Kapiteln schuf, die dann in Kiang-si gedruckt wurde. Diese Ausgabe ist für alle neueren in erster Linie maßgebend geworden[1].

Während der auf die Sung-Zeit folgenden Jahrhunderte hat der Text des *Fan lu* Veränderungen durch äußere Gewalt nicht mehr erlitten, wohl aber durch Vernachlässigung und durch die „bessernde" Hand der Bearbeiter. Aus der ganzen Yuan-Zeit und bis in die zweite Hälfte der Ming-Zeit hinein hören wir nichts mehr über das Werk. Das bedeutendste unter den wenigen literaturgeschichtlichen Werken dieser Zeit, das *Yü hai*, das zwar erst 1337 gedruckt ist, aber schon in den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts handschriftlich vollendet war, sagt uns nichts irgendwie Neues darüber. Lou Yo's Ausgabe wurde im 15. Jahrhundert in die Riesensammlung des *Yung-lo ta tien* aufgenommen und ist so vor dem Verlust bewahrt worden. Sie feierte dann unter Kaiser K'ien-lung ihre Wiederauferstehung aus dem prunkvollen Sarge und gab die Textgrundlage, vielfach wohl auch den Antrieb für die späteren kritischen Ausgaben. Schon vorher aber, im 16. Jahrhundert, erweckt das *T. t. fan lu* anscheinend plötzlich, aus einem heute nicht mehr erkennbaren Anlasse

---

[1] Von den Original-Ausgaben der Sung-Zeit dürften heute, wenn überhaupt, nur noch sehr wenige vorhanden sein. Nachzuweisen vermag ich nur zwei: ein handschriftliches Exemplar, das sich in der Bibliothek der Familie Fan in Ningpo befand, und ein gedrucktes in der Kaiserlichen Bibliothek des Tschao jen tien (s. oben S. 147 Anm. 1). Das erstere wird aufgeführt in dem Kataloge *T'ien yi ko schu mu* 經部 fol. 34 r°; da nur ein Vorwort von Lou Yü erwähnt wird, könnte man glauben, es handele sich um die Ausgabe von 1047, wenn nicht die Zahl der Kapitel auf siebzehn angegeben wäre. Das zweite wird beschrieben im *T'ien lu lin lang sü pien* Kap. 3 fol. 12. Hier ist keine Kapitelzahl angegeben, dagegen enthält das Exemplar die Nachworte von Lou Yo und Hu Kü, es dürfte sich also hier um ein Exemplar der Ausgabe von 1211 handeln. Auch die Siegel aller früheren Besitzer sind in der Beschreibung dargestellt. Die Bibliothek der Familie Fan ist zum größeren Teile während des T'ai-p'ing-Aufstandes verstreut worden, einiges soll noch vorhanden sein. Vergl. Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 468 Anm. 2. Das Tschao jen tien ist im Palast von Peking; ob von den Sammlungen dort noch etwas vorhanden ist, erscheint sehr zweifelhaft. — In der Bibliothek Lu Sin-yuan's (s. oben S. 147) befand sich kein Sung-Exemplar.

wieder das Interesse der Gelehrten, und eine ganze Anzahl neuer Ausgaben, alle in 17 Kapiteln mit 82 oder richtiger 79 Abschnitten, entsteht. Die älteste unter diesen Ming-Ausgaben entstammt, soweit nachweisbar, dem Jahre 1516. Sie bildet eine Merkwürdigkeit ersten Ranges in der Geschichte des Buchdrucks insofern, als sie mit beweglichen Kupfertypen gedruckt, also eins der ältesten Werke seiner Art ist[1]. Mehrere Exemplare davon werden namhaft gemacht. Eins wird im *T'ie k'in t'ung kien lou ts'ang schu mu lu* 鐵琴銅劍樓藏書目錄, beschrieben, dem Katalog der Bibliothek der Familie K'ü 瞿 in Tsch'ang-schu hien 常熟 unweit nördlich von Su-tschou[2]. Es heißt dort: „Es ist die von Lou Wên-hien[3] zur Sung-Zeit geschaffene Ausgabe. Das Werk ist zur Ming-Zeit von Herrn Hua von Si schan mit Kupferplatten beweglicher Schriftzeichen gedruckt worden"[4]. Es enthält im Eingang das Vorwort von Lou Yü und am Schluß das Nachwort von Lou Yo, ferner als Zusatz die Bemerkungen des *Tsch'ung wên tsung mu*, des *Tschung-hing kuan ko schu mu*, des *Kün tschai tu schu tschi*, Ou-yang Siu's und Tsch'êng Ta tsch'ang's[5]. „Am Ende der Kapitel", so schließt die Beschreibung, „steht folgender Satz: Im Jahre *ping-tsĕ* der Periode *Tschêng-tê* (1516) im 3. Sommermonat von Hua Yün-kang mit dem Beinamen

---

[1] Auf diese frühzeitige Anwendung beweglicher Metalltypen im chinesischen Buchdruck im Gegensatz zu dem üblichen Holzblockdruck oder den im 11. Jahrh. erfundenen zerlegbaren Druckplatten (s. darüber St. Julien in Journal Asiatique 1847 S. 511ff. und Mayers in Chinese Recorder VI, 23f.) hat zuerst Mayers in China Review VI, 295 Anm. aufmerksam gemacht. Er teilte dort eine Stelle aus dem *Ko tschi king yuan* 格致鏡原 Kap. 39 fol. 1 v^0 (Neudruck von 1888) mit, an der folgende Angabe aus dem *Kin t'ai ki wên* 金臺紀聞 von Lu Schên 陸深 zitiert wird: „Kürzlich haben die Leute von P'i-ling bewegliche Schriftzeichen aus Kupfer und Blei hergestellt, damit ist der Druck zwar geschickter und bequemer als mit Platten, aber es werden auch leichter Irrtümer und Versehen dabei begangen" 近日毗陵人用銅鉛爲活字、視板印尤巧便而布置間訛謬尤易. P'i-ling ist ein alter Name für Tsch'ang-tschou, 常州 in Kiang-su, also eben die Gegend (Wu-si hien), aus der diese Ming-Ausgabe des *Fan lu*, wie wir sogleich sehen werden, ihrer eigenen Angabe nach herstammt. Lu Schên lebte nach Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1427 von 1477 bis 1544, mag also sein *Kin t'ai ki wên* um 1520 geschrieben haben. Seine Angabe stimmt somit genau zu der Entstehungszeit unseres Werkes.

[2] Der Katalog ist um 1858 von K'ü Yung 瞿鏞 handschriftlich verfaßt und 1898 gedruckt worden. Vergl. die Bemerkungen darüber von Pelliot im Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 212 Anm. 2. Auch hinsichtlich dieser Bibliothek sollten vor einigen Jahren Verkaufsverhandlungen mit Japanern schweben (Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 468).

[3] Gemeint ist Lou Yo mit dem kanonischen Namen Wên-hien. Nach *Sung schi* Kap. 395 fol. 3 v^0 war indessen Lou Yo's kanonischer Name Süan 宣-hien.

[4] Kap. 5 fol. 54 r^0: 宋樓文獻定本、明錫山華氏以活字銅板印行.

[5] Diese Vorworte, Nachworte usw. sind sämtlich oben mitgeteilt worden.

Kien zu Lan süe t'ang am Si schan mit Kupferplatten beweglicher Schriftzeichen gedruckt"[1]. Den Verlust der drei Abschnitte schon zur Sung-Zeit hebt auch der Katalog hervor und fügt hinzu, daß „zur Ming-Zeit dann noch weitere Blätter und Schriftzeichen in Verlust geraten seien" (明時又有脫葉脫字). Ein weiteres Exemplar dieser mit Kupfertypen gedruckten Ausgabe befand sich in der Bibliothek Lu Sin-yuan's und wird in seinem Kataloge *Pi Sung lou ts'ang schu tschi* Kap. 9 fol. 19 r⁰ als *Ming Lan süe t'ang huo tsĕ pên* bezeichnet. Ein drittes endlich erwähnt der Katalog *Lü t'ing tschi kien tschuan pên schu mu* 郘亭知見傳本書目[2], Kap. 2 fol. 26 r⁰f., ohne daß aber daraus zu ersehen ist, in wessen Besitz es sich befindet. Der Katalog

---

[1] A. a. O. fol. 54 v⁰: 卷末有正德丙子季夏錫山蘭雪堂華堅允剛活字銅板印行一條. Si schan ist nach dem *Ta Ming yi t'ung tschi* Kap. 10 fol. 3 r⁰ (Ausgabe von 1461) der Ostgipfel des Hui schan 慧山 7 Li westlich der Stadt Wu-si 無錫 in der Präfektur Tsch'ang-tschou fu 常州, Provinz Kiang-su. Der Name dürfte hier die Stadt Wu-si oder ihre westliche Umgebung bezeichnen. Lan süe t'ang wird der Firmenname des Herrn Hua sein. Über ein anderes, i. J. 1515 in Lan süe t'ang mit beweglichen Kupfertypen gedrucktes Werk s. Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 229f. — Eine Persönlichkeit mit dem ähnlichen Namen Hua Yün-tsch'êng 華允誠, ebenfalls aus Wu-si wird für das 15. Jahrhundert im *Ta Ts'ing yi t'ung tschi* Kap. 61 fol. 5 v⁰ (Ausgabe von 1902) erwähnt.

[2] Der Katalog *Lü t'ing tschi kien tschuan pên schu mu*, aus 16 Kapiteln bestehend, ist erst vor wenigen Jahren erschienen. Er enthält eine von 1909 datierte Vorrede von Tung K'ang 董康, einem der Mitarbeiter der neuen Zeitschrift *Kuo sui hüe pao* 國粹學報 in Schanghai (vergl. über ihn Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 464f.), in der folgendes darüber berichtet wird. Als Anfang der sechziger Jahre Tsêng Kuo-fan die Kiang-Provinzen von den T'ai-p'ing-Aufrührern säuberte, erhielt Mo You-tschi 莫友芝, der Inhaber einer Buchhandlung (?), den Auftrag, nach den verlorenen Büchern der Bibliotheken Wên tsung ko 文宗閣, Wên hui ko, 文匯 und Wên lan ko 文瀾 (drei Bibliotheken in Tschinkiang, Yang-tschou und Hang-tschou, denen Abschriften der Werke der *Sse k'u ts'üan schu* verliehen waren. Vergl. Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. VI, 416) zu forschen. Dabei sah er auf seinen Reisen in Kiang-su und Tschê-kiang auch die Büchersammlungen von Yü (Sung-nien) 郁(松年, vergl. über ihn Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 465) aus Schanghai und von Ting 丁 aus Fêng-schun 豐順 (in Kuang-tung), und aus diesem Anlaß entstand sein Katalog *Sung Yuan (kiu) pên schu king yen lu* 宋元(舊)本書經眼錄. Daneben aber machte sein Sohn Mo Schêng-sun 莫繩孫 eine aus 16 Kapiteln bestehende Aufstellung, die den Titel *Lü t'ing tschi kien tschuan pên schu mu* führte. Etwa vierzig Jahre später reiste der japanische Bücher- und Altertumsfreund Tanaka Keitarō 田中慶太郎 (vermutlich ein Verwandter des Herrn Tanaka Seizan, 田中青山, der bei dem Verkauf der Bibliothek von Lu Sin-yuan eine Rolle gespielt hat, oder gar er selbst, s. Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 467) im Süden und erwarb dabei auch den handschriftlichen Katalog. Er nahm ihn mit, verbesserte die Fehler darin, vervollständigte ihn und ließ

zählt Werke auf, die sich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Familien-Bibliotheken der Kiang-Provinzen befanden, von denen aber nicht festzustellen ist, wo sie heute sind. Derselbe Katalog nennt eine weitere Ausgabe des *Fan lu*, die ein gewisser Tschang Kueï-yang 張鴻陽 im Jahre 1554 hat drucken lassen. Näheres über diesen Herausgeber und sein Werk ist mir nicht bekannt. Auch in die zu jener Zeit zum ersten Male unternommenen Sammlungen älterer Schriftwerke ist das *Fan lu* eingereiht worden. So enthalten die im Jahre 1582 von Hu Weï-sin 胡維新 zusammengestellten *Liang king yi pien* 兩京遺編[1] eine Ausgabe in acht Kapiteln, also wohl ein Bruchstück, ähnlich dem, wie es einst Lou Yü und Ou-yang Siu vorgelegen hatte. Im *Han Weï ts'ung schu*, das zuerst im Jahre 1592 unter dem Namen von Tsch'êng Lao 程榮 erschien, ebenso in den drei späteren von Ho Yün 何允 u. A. erweiterten Ausgaben davon findet sich der übliche Text in 17 Kapiteln mit dem Vorwort von Lou Yü und einem Nachwort von Wang Mo 王謨, das eine kurze Geschichte des Textes ohne neue Angaben enthält und mit dem Bemerken schließt, daß der Herausgeber, T'ang Tschao-yung 湯朝鏞, „den von Lou (Yo) festgestellten und von P'an (Kinghien) gedruckten Text" zu Grunde gelegt habe. Nach dem, was wir oben gesehen haben, ist es eine kaum zu rechtfertigende Annahme, daß P'an Kinghien den Text gedruckt habe. Ebenfalls die Ausgabe von 17 Kapiteln ist enthalten in der wohl um die gleiche Zeit erschienenen Sammlung *Tschung po king p'ing pi schu* 鍾伯敬評祕書, über die mir Näheres nicht bekannt ist[2]. Weiter hören wir noch von der Ausgabe eines Wang Tao-hun 王道焜, die am Ende der Ming-Zeit, im Jahre 1625 gedruckt ist und mit einem Kommentar versehen war.

---

ihn in Peking drucken; 1908 war der Druck beendet, Anfang 1909 wurde er veröffentlicht. Vergl. auch die Besprechung von Chavannes in T'oung Pao 1910 S. 146ff. Über die Bibliothek von Yü Sung-nien, die den Namen Yi kia t'ang 宜稼堂 führte, hat sich Tung K'ang um die nämliche Zeit in der *Kuo sui hüe pao* durch Wiedergabe eines japanischen Aufsatzes geäußert. Danach wurde die Sammlung i. J. 1862 zerstreut: unter anderen „entlieh" auch Mo You-tschi eine Anzahl Werke daraus, ohne sie zurückzugeben; den Hauptteil aber kaufte Lu Sin-yuan (s. Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 465f.). Hiernach ist es sehr wohl möglich, daß das hier genannte Exemplar des *T. t. fan lu* in der Lan-süe-t'ang-Ausgabe dasselbe ist wie das im *Pi Sung lou ts'ang schu tschi* erwähnte. — Die hier genannte Bibliothek der Familie Ting kann kaum dieselbe sein wie die unten erwähnte, die sich in Hang-tschou, nicht in Fêng-schun befand. Das *Lü t'ing tschi kien tschuan pên schu mu* ist eine trockene Aufzählung von Büchertiteln, gibt aber sämtliche vorhandene Ausgaben der behandelten Werke an, so daß es dadurch eine besondere Bedeutung erhält. Vom *Fan lu* nennt es nicht weniger als 15 Ausgaben, über die nachher noch einiges zu sagen sein wird.

[1] Die Sammlung ist sehr selten geworden und mir nicht zugänglich. Vergl. *Hui k'o schu mu* Heft 3 fol. 23 r°.

[2] Auch das *Hui k'o schu mu* (Heft 3 fol. 22 r°) und das *Schu mu ta wên* (叢書目 fol. 2 v°) kennen weder den Herausgeber, noch das Erscheinungsjahr.

Sie wird beschrieben im *Schan pên schu schi ts'ang schu tschi* 善本書室藏書志, dem Katalog der Bibliothek der Familie Ting 丁 in Hang-tschou[1] (Kap. 3 fol. 26 r°f.). Danach beruhte sie ebenfalls auf Lou Yo's Text, doch fehlten außer den drei erwähnten Abschnitten sowohl ganze Blätter wie einzelne Zeichen. „Es ist aber", so fügen die Verfasser hinzu, das ursprüngliche Werk Tung tsĕ's". Wang Tao-hun (Beiname Kie-p'ing 階平) stammte aus Hang-tschou und war Unterpräfekt in Fu-kien. Er endete durch Selbstmord beim Sturz der Ming-

[1] Das *Schan pên schu schi ts'ang schu tschi* ist von der Familie Ting i. J. 1901 gedruckt worden, war aber handschriftlich schon lange vorher vorhanden gewesen. Ein Vorwort des bekannten Gelehrten Miao Ts'üan-sun 繆荃孫, von 1900 datiert, teilt das Folgende darüber mit. Die berühmtesten Bibliotheken des Reiches zu Beginn dieses Jahrhunderts waren das Hai yuan ko 海源閣 der Familie Yang 楊 (in Schan-tung), das T'ie k'in t'ung kien lou der Famile K'ü (in Tsch'ang schu (s. oben), das Pi Sung lou der Familie Lu (in Kueï-an 歸安 in Tschê-kiang s. oben) und das Pa ts'ien küan lou 八千卷樓 der Familie Ting (in Hang-tschou). Von den drei ersten gab es veröffentlichte Kataloge, von der letzten nicht. Indessen hatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts Ting Tschang 丈 (Beiname Sung-schêng 松生) mit seinem Bruder Tschu-tschou 竹舟 (Beiname, Vorname ist nicht genannt) einen Katalog zusammengestellt, als die Unruhen des T'ai-p'ing-Aufstandes auch Hang-tschou ergriffen. In den Jahren 1850 und 1851 nahmen sie sich der Bibliothek Wên lan ko (s. oben) an und retteten deren Schätze nach Möglichkeit. Nach Eintritt geordneter Zustände sammelten sie Geld und stellten die Bibliothek wieder her. Bei dieser Gelegenheit hatten sie Lücken in ihrer Bibliothek durch Abschriften von Exemplaren des Wên lan ko ausgefüllt. Auch sonst hatten sich die Bestände stark vermehrt, es wurde deshalb das Gebäude *Pa ts'ien küan lou* dafür errichtet und der aus 40 Kapiteln bestehende Katalog vollendet. Er war nach dem Vorbilde von Huang P'eï-lie's 黃丕烈 Katalog zu seiner Bibliothek Schi li kü 士禮居 (in Su-tschou vergl. dazu Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. II, 323) angelegt. Als Herausgeber des Katalogs nennt sich Ting Ping 丁丙, ebenfalls mit dem Beinamen Sung-schêng. Das Werk, jetzt in 16 pên vorliegend, ist eins der gründlichsten und vollständigsten seiner Art.

Von den hier genannten Bibliotheken haben einige auch schon wieder den Besitzer gewechselt. Die der Familie Lu ist nach Japan verkauft (s. oben S. 147 Anm. 2), die der Familie Ting hat der General-Gouverneur Tuan Fang für die öffentliche Bibliothek (T'u schu kuan 圖書館) in Nanking erworben, wegen der der Familie K'ü wurde vor einigen Jahren mit japanischen Käufern unterhandelt (s. oben S. 157 Anm. 2), über die der Familie Yang ist nichts Näheres bekannt geworden. Die Bibliothek von Huang P'eï-lie soll nach einer Angabe von Pelliot im Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. IX, 465 in den Besitz des vorhin genannten Yü Sung-nien übergegangen sein; Miao T'süan-sun deutet demgegenüber an, daß sie mit der der Familie Ting verschmolzen sei. Auf die Richtigkeit der ersteren Angabe weist die Tatsache, daß manche Werke in Lu Sin-yuan's Bibliothek dem Katalog zufolge aus dem Schi li kü stammen, woher sie nur über Yü Sung-nien gekommen sein können. Dazu gehört auch die Lan-süe-t'ang-Ausgabe des *Fan lu*.

Dynastie. Endlich werden noch zwei sonst weniger bekannte Ausgaben von Tung Kin-kien 董金鑑 in der Einleitung zu seinem kommentierten *Fan lu* (s. unten S. 165) erwähnt: die eine ist herausgegeben von einem gewissen Tschou 周 aus Kueï-yang 瀉陽, die andere von Schên Ting-sin 沈鼎新 und Tschu Yang-ho 朱養和 und gedruckt in Hua tschai 花齋. Der sonst nicht bekannte Ortsname Kueï-yang erinnert in auffallender Weise an den eben erwähnten Tschang Kueï-yang[1]. Die Hua-tschai-Ausgabe soll ebenfalls zahlreiche Erklärungen von über 70 Gelehrten mit bekannten Namen enthalten. Danach hätten wir in ihr die erste kommentierte Ausgabe des *Fan lu* zu sehen.

Alle diese Ausgaben der Ming-Zeit stellten keinen wesentlichen Fortschritt über die Texte der Sung-Zeit dar: Entdeckungen neuer Bruchstücke waren nicht gemacht und Verbesserungen konnten nur durch die größere oder geringere Geschicklichkeit der Überarbeiter bewirkt werden. Wenn man den Angaben des Kaiserlichen Katalogs glauben will, müßte man sogar von einer Verschlechterung des Textes gegenüber der Bearbeitung von Lou Yo reden. Die Verfasser behaupten nämlich (Kap. 29 fol. 44 r°f.), daß in den Ming-Drucken außer den drei längst verlorenen Abschnitten (s. oben S. 148) noch folgende Lücken vorhanden seien: im Eingang von Abschnitt 55 und 56 fehlten 398 Schriftzeichen, in Abschnitt 75 179 Schriftzeichen, in Abschnitt 48 24 Schriftzeichen, ferner sei in Abschnitt 25 der Text eines Blattes völlig durcheinander geworfen, so daß ein Verständnis unmöglich sei. „Außerdem", so heißt es weiter, „sind die verderbten und lückenhaften Stellen nicht zu zählen. In allen Bibliotheken der Welt war seit drei bis vierhundert Jahren kein vollständiges Exemplar mehr vorhanden. Jetzt ist nun die im *Yung-lo ta tien* aufbewahrte Ausgabe Lou Yo's sorgfältig durchgesehen und bearbeitet worden. Dabei sind 1121 Schriftzeichen hinzugefügt, 121 gestrichen und 1829 geändert. So kam der Geist des Ganzen zu strahlender Entfaltung, und im Augenblick wurde uns ein altes Schriftdenkmal wiedergegeben. Es heißt zwar: ein Buch, das man zu sehen gewohnt ist, ist sicherlich kein seltenes Werk, aber hätte es sich nicht so glücklich getroffen, daß unsere heilige Dynastie die Literatur förderte und dem Altertum nachforschte, so daß bereits verschollene alte Schriften wieder ans Licht gezogen werden und Verborgenes neu erstrahlt, so wären diese siebzehn Kapitel schließlich unter dem nagenden Wurmfraße verkommen. Trägt sich solches nicht in zehntausend Generationen nur einmal zu?"[2]. Nach diesem Ausbruche

[1] Im Eingange der Ausgabe von Lu Wên-tsch'ao (s. unten S. 162f.) findet sich eine Bemerkung, nach der bei der Feststellung des Textes auch die „von Tschou ta fu aus Kueï-yang i. J. 1554 besorgte Ausgabe von Schu tschung 蜀中" benutzt worden sei. Ich habe hiernach keinen Zweifel, daß es sich um dieselbe Ausgabe handelt, als deren Herausgeber der Katalog *Lü t'ing tschi kien tschuan pên schu mu* Tschang kueï-yang nennt, kann mir allerdings die Verschiedenheit der Namen nicht erklären.

[2] 其餘譌脫不可勝舉、蓋海內藏書之家不見完本三四

eines widerwärtigen Byzantinismus, wie er leider in der beamteten Wissenschaft der Ts'ing-Dynastie üblich war, und der ihren Darlegungen und Urteilen oft jeden sachlichen Wert nimmt, wird es einem schwer, die Angaben des Katalogs über das *Fan lu* ernst zu nehmen, zumal sich Manches dagegen einwenden läßt. Den Herausgebern der Ming-Ausgaben war der Text Lou Yo's so gut bekannt wie den Gelehrten der Zeit K'ien-lung, und manche von ihnen weisen sogar ausdrücklich darauf hin, daß sie diesen Text zu Grunde gelegt haben; wie soll es also zu erklären sein, daß „in allen Bibliotheken der Welt seit drei bis vierhundert Jahren kein vollständiges Exemplar mehr vorhanden war", und daß die vorhandenen Exemplare so zahlreiche neue Lücken aufwiesen? Die Verfasser des Katalogs sagen nicht, welche Ausgabe der Ming-Zeit sie im Auge hatten, und die Tatsache, daß auch Lou Yo's Text sich beträchtliche Zusätze gefallen lassen mußte, deutet darauf hin, daß, abgesehen von den drei fehlenden Abschnitten, auch die anderen Lücken schon zur Sung-Zeit vorhanden waren[1]. Es scheint sich also bei den Angaben des Katalogs in erster Linie wieder um einen der üblichen Dithyramben auf die „heilige Dynastie" zu handeln.

Mag dem nun aber sein wie ihm wolle, jedenfalls bearbeitete der Kaiserliche Gelehrtenausschuß, der in den Jahren 1773 bis 1783 die große Sammlung *Wu ying tien tsü tschên pan schu* 武英殿聚珍版書 zusammenstellte, deren Werke zum größten Teile aus dem *Yung-lo ta tien* entnommen wurden, auch den im letzteren enthaltenen Text Lou Yo's und schuf so eine neue kritische Ausgabe des *Fan lu* in 17 Kapiteln, die dann der Sammlung einverleibt wurde. Sie pflegt in anderen Texten als *kuan pên* 官本 bezeichnet zu werden. Unmittelbar danach aber entstand noch eine andere Ausgabe, die zwar nicht so überschwenglich gefeiert worden ist wie die der Hofgelehrten, aber die letztere um ein Beträchtliches überragt und bei weitem die beste ist, die wir besitzen. Sie verdankt ihr Entstehen dem bekannten Gelehrten und obersten Studienrat von Hu-nan Lu Wên-tsch'ao 盧文弨 aus Hang-tschou (1717 bis 1795)[2], dem zwölf Mitarbeiter bei der Durchsicht und Berichtigung des noch immer höchst mangelhaften Textes zur Seite standen. Die Herausgeber haben im allgemeinen die Ausgabe des *Tsü tschên pan schu* zu Grunde gelegt, aber die von 1554 (*Tschou*

百年於茲矣、今以永樂大典所存樓鑰本詳爲勘訂、凡補一千一百二十一字、刪一百二十一字、改定一千八百二十九字、神明煥然頓還舊笈、雖曰習見之書實則絶無僅有之本也、倘非幸遇聖朝右文稽古、使已湮舊籍復發幽光、則此十七卷者竟終沈於蠹簡中矣、豈非萬世一遇哉.

[1] Die dem entgegenstehende Bemerkung des *T'ie k'in t'ung kien lou ts'ang schu mu lu* (s. oben S. 158) sieht fast so aus, als sei sie auf Grund der Angaben des Kaiserlichen Katalogs gemacht.

[2] Vergl. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1438.

pên) und die in den beiden ersten Sammlungen des *Han Weï ts'ung schu* enthaltenen (*Tsch'êng-Lao pên* 程榮 und *Ho Yün pên* 何允) ständig zum Vergleich herangezogen. Außerdem haben sie eine große Zahl textkritischer Bemerkungen und sachlicher Erklärungen hinzugefügt, die das Verständnis wesentlich erleichtern; namentlich sind immer die Stellen des *Tsch'un-ts'iu* angegeben, auf die die Darlegungen des *Fan lu* Bezug nehmen. Der so entstandene Text ist dann von Lu Wên-tsch'ao in seine Sammlung alter Schriftwerke der Han-, Tsin- und T'ang-Zeit im *Pao king t'ang hui k'o schu* 抱經堂彙刻書, das auch seine eigenen Werke mit umschließt und in der Zeit K'ien-lung erschien, mit aufgenommen worden. Über diese Bearbeitung des *T. t. fan lu* ist die gelehrte Text-Forschung bisher nicht hinausgekommen. Lu Wên-tsch'ao's und seiner Mitarbeiter vortreffliches Werk ist in zahlreichen Ausgaben neu gedruckt worden und bildet heute den bestimmenden Text in weit höherem Maße als der im *Tsü tschên pan schu*. Einen vorzüglichen Neudruck mit großen Typen auf weißem Papier hat die Druckerei Tschê-kiang schu kü in Hang-tschou im Jahre 1876 geliefert und einen ähnlichen das Huai-nan schu kü. Der Hang-tschou-Druck bildet einen Teil der Sammlung *Ör schi ör tsĕ ts'üan schu* 二十二子全書. Ähnlich wie die Ausgabe von Lan süe t'ang[1] enthält er im Eingang das Vorwort von Lou Yü, die Bemerkungen des *Tsch'ung wên tsung mu*, des *Nan Sung kuan ko schu mu* (= *Tschung-hing kuan ko schu mu*), des *Kün tschai tu schu tschi*, Ou-yang Siu's, des *Tschi tschai schu lu kie t'i* und Huang Tschên's (s. oben S. 127ff.), ferner den mehrfach erwähnten Bericht der Verfasser des Kaiserlichen Katalogs vom Jahre 1773 und daran anschließend einen von 1785 datierten kurzen Bericht Lu Wên-tsch'ao's, in dem dieser Tung Tschung-schu's Lehren in ihren wichtigsten Grundgedanken kennzeichnet und rühmt, aber über seine eigene Arbeit an dem Texte nichts sagt. Am Schlusse endlich stehen die Darlegungen Tsch'êng Ta-tsch'ang's, sowie die Nachworte von Lou Yo und Hu Kü. Als Redaktor der Hang-tschou-Ausgabe zeichnet Tung Schên 董愼[2]. Ein Neudruck in kleinerem Format ist von der ganzen Sammlung der „22 Philosophen", also auch von dem *Fan lu* in der Druckerei T'u schu tsi tsch'êng kü in Schanghai unter dem Titel *Tsĕ schu ör schi ör tschung* 子書二十二種 im Jahre 1897 hergestellt worden[3]. Ein noch kleinerer Neudruck nur des *Fan lu* zusammen mit Yang Hiung's *Fa yen* ist im Jahre 1893 in der Druckerei Hung wên schu kü 鴻文書局 erschienen. Um keine andere Ausgabe dürfte es sich bei dem *Fan lu* in 17 Kapiteln handeln, das in der im Jahre 1877 zu Wu-tsch'ang gedruckten Sammlung *Tsch'ung wên schu kü hui k'o schu* 崇文書局彙刻書 enthalten ist.

[1] S. oben S. 158.

[2] Diese große Hang-tschou-Ausgabe in einem neuen Abzug von 1901 liegt allen Übersetzungen und Zitaten unserer Arbeit zu Grunde.

[3] Tatsächlich enthält dieser Neudruck 23 Werke, da der taoistische Philosoph Ho-kuan tsĕ 鶡冠子 hinzugefügt ist.

Neben der Ausgabe von Lu Wên-tsch'ao sind noch mehrere, zum Teil ausführlicher kommentierte Ausgaben vorhanden. Das *Lü t'ing tschi kien tschuan pên schu mu* nennt noch eine im Jahre 1751 von einem gewissen Tung 董 gedruckte, von der aber ebenso wenig bekannt ist wie von einer „in Fu-tschou gedruckten" und einer „dem Tsch'ung k'o ko 重刻閣 entstammenden", die der nämliche Katalog ohne irgend eine nähere Angabe aufführt. Eine Ausgabe, die allein noch einen gleichen Rang wie die des Pao king t'ang beanspruchen könnte, ist die von Ling Schu 凌曙 aus Yang-tschou, die um 1820 erschien[1]. Ling Schu hat sich an die Ausgabe des *Tsü tschên pan schu* angelehnt, aber Verbesserungen im Texte nicht mehr erzielen können, obwohl er ebenfalls noch einmal auf die Ming-Ausgaben zurückgegangen ist und sogar die Zitate aus dem *Fan lu* in der Literatur nach der Sui- und T'ang-Dynastie durchgeprüft hat, doch hat er Wang Tao-hun's und Lu Wên-tsch'ao's Erklärungen um ein Beträchtliches vermehrt und erweitert, und dieser Umstand gibt seiner Arbeit, die den Titel *Tsch'un-ts'iu fan lu tschu* 注 hat, einen großen Wert. Von den älteren Schriftstücken gibt sie indessen nur das Vorwort von Lou Yü, außerdem aber ein Vorwort von Ling Schu selbst vom Jahre 1815 und ein anderes von Hung Wu 洪梧 von 1820. Die Ausgabe wurde in die im Jahre 1873 von Tschung K'ien-kün 鍾謙鈞 in Kanton veröffentlichte Sammlung *Ku king kie hui han* 古經解彙函 aufgenommen und gedruckt; später aber, als Tsch'ên Li 陳澧 die Weiterführung der Sammlung unternahm, entfernte er das Werk wieder und nahm statt dessen die Ausgabe Lu Wên-tsch'ao's auf. So ist es gekommen, daß in den älteren Abzügen des *Ku king kie hui han* die Ausgabe von Ling Schu, in den späteren die von Lu Wên-tsch'ao enthalten ist[2]. Der Schanghai-Neudruck von 1888 enthält die Ausgabe von Ling Schu. Außerdem hat die letztere Aufnahme im *Huang Ts'ing king kie sü pien* gefunden, wo sie die Kapitel 865 bis 881 bildet; die drei Vorworte fehlen hier aber. Eine anscheinend gekürzte und völlig neu angeordnete Ausgabe ist die von Yü Yüe 俞樾 aus Tê-ts'ing hien 德清 in Tschê-kiang herausgegebene. Sie befindet sich in der um 1869 veröffentlichten Sammlung seiner zahlreichen Werke, die den Titel *Tsch'un tsai t'ang ts'üan schu* 春在堂全書 führt, und gehört dort zu der Gruppe *Tschu tsĕ p'ing yi* 諸子平義; das *Ku Yüe ts'ang schu lou schu mu* 古越藏書樓書目, der im Jahre 1904 erschienene Katalog der neuen öffentlichen Bibliothek zu Schaoching 紹興 (Kap. 3 fol. 4 v⁰) gibt denn auch *Tsch'un ts'iu fan lu p'ing yi* als Titel an. Das Werk besteht nur aus zwei Kapiteln, davon behandelt das erste sechzehn Abschnitte, das zweite acht. Die letzteren scheinen methodisch nach dem Inhalte angeordnet zu sein, so daß man also in dieser Arbeit einen Vor-

---

[1] Das *Lü t'ing* usw. führt neben der Ausgabe von Ling Schu noch eine i. J. 1815 gedruckte auf. Ich kann mir nicht denken, daß es sich hier wirklich um zwei verschiedene handelt.

[2] Das *Hui k'o schu mu* Heft 1 fol. 18 v⁰ führt denn auch nicht mit Unrecht beide Ausgaben in der Sammlung auf.

läufer von K'ang You-weï's systematischer Darstellung der Lehren des *Fan lu* (s. oben S. 135f.) zu sehen hätte. Zu den Erklärungen Lu Wên-tsch'ao's und Ling Schu's sind noch neue hinzugekommen, Reihenfolge und Titel der Abschnitte sind völlig umgeändert[1]. Ein großes, alle bisherigen Forschungen zusammenfassendes Werk endlich wollte in neuerer Zeit Tung Kin-kien 董金鑑 aus Schao-hing unternehmen. Unter dem Titel *Tsch'un-ts'iu fan lu tsi tschu* 集註 erschien, mit einer Einleitung des Verfassers von 1906 versehen, ein neuer Text des *Fan lu*, dem alle bisherigen Erklärungen dazu, namentlich die von Lu Wên-tsch'ao und Ling Schu, dann aber auch andere wie die von Yü Yüe, K'ang You-weï u. a. beigefügt waren; ausführliche eigene kritische Untersuchungen sprachlicher wie sachlicher Art, Prüfungen der früheren Kommentare und Heranziehung neuen Materials aus anderen Werken folgen dann nach jedem Satze. Die Einleitung gibt eine knappe, aber klare Übersicht über die Geschichte des Textes. Leider ist das groß angelegte Werk ein Bruchstück geblieben: nur die ersten beiden Kapitel mit den ersten drei Abschnitten sind behandelt. Die Arbeit ist veröffentlicht in der Sammlung *Tung schi ts'ung schu* 董氏叢書, die Tung Kin-kien zusammengestellt hat, und in der seine eigenen und seiner Vorfahren Werke Aufnahme gefunden haben. Nicht unerwähnt mag bleiben, daß ein Teil des *Fan lu*, die Abschnitte 1 bis 17, 24, 28, 29, 33 bis 36 und 70, allerdings ohne jede Erklärung, im *T'u schu tsi tsch'êng* 經籍典 Kap. 184 bis 85 wiedergegeben ist.

Werfen wir nunmehr noch einen Blick auf den Zustand des Textes, wie er heute vor uns liegt. Was zunächst den Titel angeht, so stammt dieser, wie schon erwähnt, als Gesamtname der ganzen Aufsatz-Sammlung, nicht von Tung Tschung-schu, sondern taucht erst zur Sui-Zeit auf. Indessen trug nach den Han-Annalen bereits einer von den ursprünglichen Aufsätzen den Titel *Fan lu*. Diese Bezeichnung ist selbst den an seltsame und rätselhafte Überschriften gewöhnten Chinesen aufgefallen. Schon das *Tschung-hing kuan ko schu mu*[2] sagt darüber: „Den Titel des heutigen aus 10 Kapiteln bestehenden *Fan lu* (vergl. oben S. 146) hat unter den früheren Gelehrten niemand erklärt. Im Abschnitt *Wang hui kie* der verlorenen Bücher von Tschou[3] heißt es: Der Himmelssohn steht mit dem Gesicht nach Süden und hat keine *fan lu* (Schnüre). Dazu bemerkt der Kommentar: *fan lu* ist das von der Staatsmütze Herabhängende.

---

[1] Das Werk ist mir nicht zugänglich, ich folge den Angaben von Tung Kin-kien (s. oben).

[2] Die Bemerkungen sind im *Yü hai* Kap. 40 fol. 10 v° und im Eingang der Ausgabe von Lu Wên-tsch'ao mitgeteilt.

[3] „Die verlorenen Bücher von Tschou", *Yi Tschou schu*, zeitweilig mit Unrecht auch *Ki tschung* 汲塚 *Tschou schu* „die Tschou-Bücher aus dem Grabe von Ki" genannt (vergl. Chavannes, *Mém. hist.* V, 457), sind nur in Bruchstücken erhalten. Sie sind aufgenommen in das *Han Weï ts'ung schu* und das *Huang Ts'ing king kie sü pien* Kap. 1028 bis 1038. Die angeführte Stelle findet sich Kap. 7 fol. 5 v° im *H. W. t. s.*

Die Aufgereihtheit (dieser Schnüre) ist ein Sinnbild für die zusammenhängenden Ausdrucksformen und die im Vergleichsverhältnis stehenden Begebenheiten im *Tsch'un-ts'iu*, daher dürfte Tung Tschung-schu den Titel genommen haben"[1]. Der Kaiserliche Katalog will die Erklärung schließlich auch gelten lassen, meint aber doch: „Die Absicht bei dieser Titelgebung ist nicht zu erklären"[2]. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Deutung des *Tschung hing kuan ko schu mu* viel Ansprechendes hat. Die *fan lu*, in älteren Texten auch 蕃露 geschrieben, waren die sonst *liu* 旒 genannten Schnüre, die von der oberen flachen Platte der alten Staatsmütze (eine Abbildung s. in Couvreur's Wörterbuch unter 冕)[3] herabhingen; sie waren aus bunter Seide gedreht und trugen aufgereihte Perlen aus Edelsteinen. Wie *fan lu* zu der Bedeutung von *liu* gekommen ist, ergibt sich aus einer Stelle des *Ku kin tschu* 古今注 von Ts'ui Pao 崔豹, einem Werke des 4. Jahrhunderts n. Chr., das uns aber in seiner alten Form nicht erhalten ist[4]. Es heißt dort: „Niu Hêng fragte, wie es sich mit den Schnüren der Staatsmütze nebst den *fan lu* verhielte. Dieser antwortete: Es sind mit einander verbundene Perlen, die schwer herabhängen wie *fan lu*"[5] (d. h. wie zahlreiche Tautropfen). Und Kia Kung-yen 賈公彥, der Kommentator des *Tschou li* aus dem 8. Jahrhundert, gibt folgende Erklärung des Ausdrucks und seiner Bedeutung in dem Titel: „Tung Tschung-schu von der Früheren Han-Dynastie

---

[1] 今十卷繁露之名先儒未有釋者、案逸周書王會解天子南面立綌無繁露、注云繁露冕之所垂也、有聯貫之象春秋屬辭比事仲舒立名或取諸此.

[2] 其立名之義不可解.

[3] Eine genaue Beschreibung der Staatsmütze findet sich *Tschou li* Kap. 32 im Anfang. Danach war sie oben schwarz und innen purpurrot. Die Platte darüber wurde *yen* 延 genannt, der an beiden Seiten der eigentlichen Mütze — *mien* 冕 — befestigte Halteriemen *niu* 紐, die ganze Kopfbedeckung hieß eigentlich *pien* 弁. Von der Platte hingen vorn und hinten je zwölf fünffarbige seidene Schnüre, hier *sao* 繅 oder *you* 斿 genannt (die Zahl wechselt nach dem Kommentar bei den verschiedenen Anzügen), von denen jede zwölf fünffarbene Edelsteine trug. Kia Kung-yen fügt hinzu, daß die Platte acht Zoll breit und sechzehn Zoll lang war. Diese Staatsmütze der Tschou war auch für das Zeremoniell der Han als Vorbild genommen. (Vergl. auch die Beschreibung bei Biot, *Le Tcheou-li* II, 235 Anm.)

[4] Das heutige *Ku kin tschu*, das sich im *Han Weï ts'ung schu* und mehreren anderen Sammelwerken findet, ist eine Fälschung, die frühestens der Sung-Zeit entstammt. Ob es noch Teile des alten Werkes enthält, ist zweifelhaft. Vergl. Wylie, *Notes* usw. S. 128. — Ling Schu führt im Eingang seines Kommentars die angeführte Stelle fälschlich auf das *Po wu tschi* 博物志 zurück.

[5] Kap.下 fol. 7 v°: 牛享問曰、冕旒以繁露何也、答曰、綴珠垂下重如繁露也.

verfaßte das *T. t. fan lu. Fan* bedeutet ‚viele' und *lu* ‚Anfeuchtung' (Befruchtung). Das soll heißen: das *Tsch'un-ts'iu* stiftet vielen Segen durch Befruchtung mittels seines Sinnes"[1]. Man wird hiernach kaum eine bessere Erklärung des Titels finden können als das *Tschung-hing kuan ko schu mu* gegeben hat. Allerdings Übersetzungen europäischer Sinologen wie „der schöne Tau des Frühlings und Herbstes" bei Faber (*Quellen zu Confuzius* S. 7), „Rich Dew of the Spring and Autumn" bei Forke (*Lun-hêng* I, 465 Anm. 3), oder „Many Dewdrops of the Spring and Autumn" bei Chên Huan-chang (*Econom. Princ.* S. 58) sind zwar wörtlich, aber sinnlos und geben zu ganz falschen Vorstellungen Anlaß. De Groot's Vermutung, der Titel bedeute „Broad Exposition of the *Ch'un-ts'iu*" (*Religious System* IV, 35 Anm. 4), ist zutreffend. Es ist in der Tat „die Exegese des *Tsch'un-ts'iu*", oder, wenn man durchaus übersetzen will, „die Perlenschnüre des *T. t.*"

Aber nicht weniger an den Haaren herbeigezogen und rätselhaft, ja zum Teil völlig unverständlich sind andere Titel einzelner Abschnitte. Läßt man sich den des ersten, *Tsch'u Tschuang wang* 楚莊王, noch gefallen, weil der Abschnitt zufällig mit diesen drei Worten beginnt, so wird man sich vergeblich bemühen, für die Bezeichnungen der folgenden Abschnitte, *Yü pei* 玉杯, *Tschu lin* 竹林, *Yü ying* 玉英, *Tsing hua* 精華 u. a., von denen einige, wie wir sahen, schon in den Han-Annalen genannt werden (s. oben S. 98 und 142), irgend eine brauchbare Erklärung zu finden. Mit dem Inhalt der Abschnitte haben sie nichts zu tun. Allerdings wissen wir nicht, aus welcher Zeit diese Überschriften stammen, und inwieweit Tung Tschung-schu dafür verantwortlich ist. Andere wieder sind zwar weniger blumig, dafür aber verständlicher und dem Inhalte angemessener, wie z. B. *San tai kai tschi* 三代改制, *Jen yi fa* 仁義法, *Schên tsch'a ming hao* 深察名號 u a.

Und nun der Text selbst. Nach den Schicksalen, die er erlitten hat, können wir keinen wohlgepflegten Zustand erwarten, und in der Tat ist das *T. t. fan lu* heute nur ein großes Trümmerfeld, auf dem hier und da noch umfangreichere zusammenhängende Reste der ehemaligen Gebäude emporragen, das meiste aber ist durcheinander geworfen, teils verschwunden, teils hoffnungslos zerstört. Man merkt, wie viele bessernde Hände tätig gewesen sind, die einzelne Stücke wieder zusammengesucht und aneinandergefügt, Lücken ergänzt und Unmögliches geändert haben, aber vieles bleibt noch unerklärt und unverständlich. Vor allem ist der Zusammenhang oftmals zerrissen, Teile des einen Aufsatzes scheinen in einen anderen geraten zu sein, so daß selbst die einzelnen Aufsätze in sich zuweilen wie ein buntes Allerlei ohne System und ohne Einheitlichkeit der Gedankenführung erscheinen. Hier ist auch die Konjektural-Philologie der Bearbeiter vielfach zu Schanden geworden. Ist nun der Text an sich schon

[1] Kap. 22 fol. 32 r°, Abschnitt 大司樂: 前漢董仲舒作春秋繁露、繁多露潤、爲春秋作義潤益處多.

wegen der Tiefgründigkeit der Darlegung und wegen der unübersichtlichen, spitzfindigen und nicht immer gleichmäßigen Schlußfolgerungen aus den Formeln des *T. t.* sehr schwierig, so wird durch den geschilderten Zustand diese Schwierigkeit noch um ein Bedeutendes erhöht. Ohne die zahlreichen helfenden Hinweise auf die zu Grunde liegenden Stellen des *T. t.*, die im Laufe der Jahrhunderte von den emsigen Bearbeitern hinzugefügt worden sind, würde das *Fan lu* in großen Teilen für den Abendländer ein undurchdringliches Geheimnis bleiben, und auch jetzt wird er sich nur mit unsäglicher Mühe durch das Gewirr namentlich der ersten dreizehn Abschnitte hindurcharbeiten, die sich ganz an das *T. t.* anlehnen und in ihrem ersten Teile auch die umfangreichsten Aufsätze enthalten. Nehmen doch die ersten sechs von den 82 Abschnitten allein vier von den siebzehn Kapiteln ein. Vielleicht haben wir in ihnen die am besten erhaltenen und am vollständigsten überlieferten Aufsätze zu sehen. Abgesehen von jenen Hinweisen sind die sachlichen Erklärungen der Kommentatoren für das Verständnis des Inhalts von bescheidenem Werte. Auf die behandelten philosophischen, staatsrechtlichen, religiösen usw. Fragen selbst einzugehen, vermeiden sie in der Regel, und an den schwierigsten Stellen, wo der abendländische Leser mit Aufbietung seines ganzen Scharfsinnes den Gedanken zu erfassen strebt und hilfesuchend nach einem Wink des Kommentars ausschaut, wird er durchweg im Stich gelassen. Vermutlich wußten die einheimischen Weisen auch keinen Rat und schwiegen deshalb.

Die Anordnung des Inhalts wird natürlich bestimmt durch den Sammelcharakter des *Fan lu*. Wie bereits früher erwähnt wurde (s. oben S. 107 und 112), besteht das Werk einerseits aus systematischen Darlegungen der Geheimlehren des *T. t.*, anderseits aus Denkschriften, Berichten u. ä., die aus besonderen Anlässen entstanden waren. So lehnen sich die ersten dreizehn Abschnitte, die zu fünf Kapiteln zusammengefaßt sind, unmittelbar an das *T. t.* an. Es sind dies offenbar die Reste der Schriften, die in den Han-Annalen mit eigenen Titeln wie *Wên kü* (verloren), *Yü peï* (heute Abschn. 2), *Fan lu*, *Ts'ing ming* (verloren) und *Tschu lin* (Abschn. 3) als Gattung gekennzeichnet sind und „mehrere Zehner" betragen haben sollen. Davon ist der Abschnitt *Tschu lin*, einer der am vollständigsten erhaltenen — er füllt das ganze zweite Kapitel —, unten übersetzt und erklärt (s. Abschn. 5). Die Abschnitte des fünften Kapitels (7 bis 13) sind nur Bruchstücke von verschiedener Länge. Die weiteren Abschnitte, die in ihrer Mehrzahl auch nur Bruchstücke darstellen und zahllose Konjekturen aufweisen, müssen die Überbleibsel der „123 Abschnitte" der Han-Annalen sein. Davon enthalten die Abschnitte der Kapitel 6 bis 10 (14 bis 40) Untersuchungen und Betrachtungen staatsphilosophischer und ethischer Art; der 32. Abschnitt bildet das bereits früher wiedergegebene (s. oben S. 95f.) Gespräch mit dem König von Kiao-si. Die Abschnitte 41 bis 65 in den Kapiteln 11 bis 14 sind hauptsächlich der Schauplatz für die Ausschweifungen von Tung's naturphilosophischer Mystik, der Lehre vom *yin* und *yang*, von den fünf Elementen

u. ä. Die letzten drei Kapitel mit den Abschnitten 66 bis 82 behandeln vornehmlich religiöse und Kultusfragen, an erster Stelle die „Stadtflur-Opfer" (s. oben S. 104); der 71. Abschnitt gibt eine von den Unterredungen Tung's mit dem Minister Tschang T'ang (s. oben S. 97) wieder. Dabei ist, ebenso wie in dem Abschnitt 32, das Ganze in die Form eines Berichts von dritter Seite gekleidet. Es heißt darin: „Tung Tschung-schu antwortete usw.", so daß also hier die überarbeitende Hand eines Fremden sich gar nicht zu verbergen bemüht. Der 74. und 75. Abschnitt behandeln die berühmten Regenopfer[1]. Aus der Tatsache, daß die einzelnen Teile des *Fan lu* zu ganz verschiedenen, weit auseinander liegenden Zeiten entstanden sind und ganz verschiedenen Zwecken dienen sollten, erklärt sich auch die Verschiedenheit ihres Stils, ja ihres ganzen literarischen Charakters: die ersten Abschnitte sind sehr viel lebhafter, wärmer gehalten als die anderen, die zum Teil das Wesen amtlicher Schriftstücke deutlich verraten. Freilich darf man nie vergessen, daß an der Formung des heutigen Textes mehr Hände beteiligt gewesen sind als wir feststellen können, und daß schon deshalb von einer Einheitlichkeit der Form so wenig die Rede sein kann wie von der des Inhalts.

Eine Übersetzung des gesamten *T. t. fan lu* würde wegen der weitschichtigen Erklärungen, die für das Verständnis nötig sind, ein Werk von sehr großem Umfange ergeben, von größerem als durch den Wert erheblicher Teile gerechtfertigt wäre. Die unten gegebene Übersetzung des dritten Abschnitts wird dies am besten verdeutlichen. Dagegen verdienen einzelne Teile durchaus eine gründliche Bearbeitung und genaue Übersetzung. Im allgemeinen dürfte dem europäischen Leser mit einer Übersicht über das gesamte Lehrsystem Tung Tschung-schu's mehr gedient sein als mit einer ermüdenden Übersetzung.

4.

Das Lehrsystem Tung Tschung-schu's nach dem Tsch'un-ts'iu fan lu, ergänzt aus seinen sonstigen Schriften und aus dem Kung-yang tschuan[2].

a. Wesen und Bedeutung des *Tsch'un-ts'iu.*

Daß Tung Tschung-schu's gesamtes Lehrsystem sich aufbaut auf der im *Kung-yang tschuan* niedergelegten mündlich überlieferten Deutung der Formeln

---

[1] Vergl. oben S. 104f. und unten in Abschn. 4. Über die Veranlassung und Bedeutung einiger anderer Abschnitte vergl. oben S. 111.

[2] Das *Tsch'un-ts'iu fan lu (T. t. f. l.)* wird zitiert nach der großen Hang-tschou-Ausgabe (s. oben S. 163). Die römische Zahl bedeutet den Abschnitt, die deutsche das Kapitelblatt. D mit römischer Zahl bedeutet die entsprechende Denkschrift Tung Tschung-schu's (s. oben S. 93ff.), die deutsche Zahl gibt das Blatt in Kap. 56 des *Ts'ien Han schu.*

des *T. t.*, ist nach dem früher Gesagten selbstverständlich. Seine Lehre will nichts anderes sein als eine Darlegung des Inhaltes des *T. t.* nach Kung-yang und der daraus zu ziehenden Folgerungen, beansprucht deshalb aber auch unbedingte Geltung. Denn das *T. t.* „steht durchweg unter der Eingebung des Himmels" 春秋一以奉天 (V, 10 v⁰), es ist „das kanonische Buch" (*king*) schlechthin, und „das kanonische Buch ist die erhabene Grundlage des *tschuan*", d. h. des *Kung-yang tschuan* 經傳大本也 (XIII, 8 v⁰). Konfuzius, „der Heilige", hat seine Formeln zwar meist der Geschichte des Staates Lu entnommen, aber jede davon enthält Werturteile, die weit über den Kreis des Sonderfalles hinausreichen, sie gelten für das gesamte Weltreich und geben das Sittengesetz, die Richtschnur für die Menschheit aller Zeiten. Diese Werturteile sind indessen nicht bloße Erzeugnisse menschlichen Verstandes, sondern sie entströmen zwei Quellen, die in gleichem Maße allem Zweifel entrückt und selbst in sich wieder eins sind: „das *T. t.* hat seine Grundgesetze vom Himmel empfangen und nimmt als Vorbild das Altertum" 春秋之道奉天而法古 (I, 4 v⁰). Die Regierungskunst der alten Herrscher war der unmittelbare Ausfluß der göttlichen Weisheit, „ihre hinterlassenen Grundgesetze sind somit für das Reich Zirkel und Winkelmaß; ohne auf sie zu sehen, kann man, auch wenn man über einen klugen Geist verfügt, das Reich nicht in Ordnung halten" 雖有知心不覽先王不能平天下、然則先王之遺道亦天下之規矩 (ebenda). „Der Standpunkt des *T. t.* gegenüber den Fragen der Zeit ist deshalb: Beifall für das Zurückgreifen auf das Altertum, Mißbilligung für Veränderungen des ewig Giltigen, darin zeigt sich sein Streben, die Herrscher der Vorzeit zum Vorbild zu nehmen" 春秋之於世事也、善復古、譏易常、欲其法先王也 (I, 5 r⁰). Das Altertum und somit Gott selbst geben also den Maßstab, mit dem das Gegenwärtige geprüft und die daraus sich entwickelnde Folge erkannt werden kann, darum „legt das *T. t.* das Vergangene dar, um das Zukünftige zu beleuchten" 春秋道往而明來者也 (V, 11 r⁰). Nun befand sich aber das Reich bei Lebzeiten des Konfuzius in einem Zustande, der von dem Vorbilde des Altertums weit entfernt war: die Zentralherrscher wandelten in den Bahnen des Irrtums und der Pietätlosigkeit, die Lehensfürsten hatten ihre wahre Stellung vergessen, mißachteten den „Himmelssohn" und schalteten in ihren Staaten sittenlos und gewalttätig, die Minister waren treulos, schmiedeten Ränke gegen ihre Fürsten und strebten nach ungesetzlicher Gewalt. Ihnen allen offen den Spiegel vorzuhalten durfte „der Heilige" nicht wagen, weil er damit die Ausübung des Richteramts, das ihm der Himmel übertragen, unmöglich gemacht hätte. „Der Himmel spricht nicht selbst, sondern er beauftragt einen Menschen, seine Gedanken kund zu tun, und der Heilige, der so des Himmels Gedanken kund tut, muß mit tiefem Ernst beachtet werden" 天不言、使人發其意 . . . 則聖人所發天意不可不深觀也 (XXXV, 1 v⁰). Konfuzius wählte deshalb in seinem *T. t.* eine Form, die ihn unangreifbar ließ und doch der Ge-

rechtigkeit Genüge tat. „Was seine Gerechtigkeit anlangt, so schmähte er die an der Spitze (des Staates) Stehenden nicht, und was seine Klugheit anlangt, so brachte er seine Person nicht in Gefahr. Das ihm (zeitlich) Fernstehende verschleierte er bei seinem Gerechtigkeitsstandpunkte, das ihm Nahestehende fürchtete er bei seinem Klugheitsstandpunkte. So hat er Klugheit[1] und Gerechtigkeit mit einander vereinigt, und je näher die Zeit liegt, um so vorsichtiger ist er in seinen Reden" 義不訕上、智不危身、故遠者以義諱、近者以智畏、畏與義兼、則世逾近而言逾謹矣. „So erklärt es sich auch, daß das *T. t.*, wenn es sich um auswärtige Dinge (d. h. außerhalb des Staates Lu) handelt, zwar berichtet, aber doch nicht offensichtlich darstellt, und wenn es sich um innere Dinge handelt, zwar verschleiert, aber doch nicht verbirgt" 是故於外道而不顯、於內諱而不隱 (I, 4r⁰f.). Mit anderen Worten: da die „Klugheit" gebot, hinsichtlich der lebenden Fürsten und Großen, sowie ihrer näheren Vorgänger in Lu mit dem Urteil über ihre Handlungen zurückzuhalten, so verlangte es die Gerechtigkeit, auch die Sünden der gefahrloseren Vergangenheit und räumlichen Ferne zu verschleiern; die Urteile wurden somit durchweg in harmlose Formeln versteckt, die nur dem Eingeweihten verständlich waren. „So ist das *T. t.* sehr dunkel und doch klar, auch ohne Kommentar ist es doch deutlich; nur muß man es genau durchforschen" 故(春秋)甚幽而明、無傳而著、不可不察也 (III, 4 v⁰). „Seine Ausdrucksweise verkörpert die feinsten Regungen göttlichen Wesens und ist daher (in ihrer Bedeutung) schwer zu verstehen. Wer dies nicht ergründen kann, für den ist es dunkel und so gut wie nicht vorhanden; wer es aber ergründen kann, für den gibt es nichts, was nicht darin enthalten wäre" 其辭體天之微故難知也、弗能察寂若無、能察之無物不在 (V, 11 r⁰). Aber auch „der Heilige" ist schließlich ein Mensch und fühlt mit den Menschen, darum stehen die Dinge seiner Zeit und der jüngsten Vergangenheit seinem Herzen näher als die, von denen er durch Jahrhunderte getrennt ist. Dementsprechend wird der Kenner des *T. t.* auch in den Formeln eine Verschiedenheit der Ausdrucksweise bemerken, die bestimmt ist durch den zeitlichen Abstand der Ereignisse. Das *T. t.* umfaßt die Zeit von 770 bis 481 v. Chr., also eine Spanne von 242 Jahren. Dabei „teilt es sich in zwölf (Fürsten-) Generationen, die wieder drei Abschnitte bilden (die drei Zeitalter s. unten), nämlich den Abschnitt des eigenen Erlebens (des Verfassers), den Abschnitt der unmittelbaren Kunde und den Abschnitt der überlieferten Kunde. Der Abschnitt des eigenen Erlebens umfaßt drei Generationen, der der unmittelbaren Kunde vier Generationen und der der überlieferten Kunde fünf Generationen. (Die Zeiten der Fürsten) Ai, Ting und

---

[1] Der Text liest hier zwar 畏 „Furcht" statt 智 „Klugheit", es ist aber offenbar das letztere gemeint. Vergl. auch oben S. 45.

Tschao (479—541 v. Chr.)[1] bilden den Abschnitt des eigenen Erlebens des Weisen; (die Zeit der Fürsten) Siang, Tsch'êng, Süan und Wên (524—626 v. Chr.) den Abschnitt der unmittelbaren Kunde des Weisen und (die Zeit der Fürsten) Hi, Min, Tschuang, Huan und Yin (627—722 v. Chr.) den Abschnitt der überlieferten Kunde des Weisen. Der Abschnitt des eigenen Erlebens zählt 61 Jahre, der der unmittelbaren Kunde 85 Jahre und der der überlieferten Kunde 96 Jahre. In dem Abschnitte des eigenen Erlebens wird die Ausdrucksweise verdunkelt, in dem Abschnitte der unmittelbaren Kunde zeigt sich der Kummer über das Unglück, in dem Abschnitte der überlieferten Kunde ist das Mitleid herabgestimmt, alles den Empfindungen entsprechend" 春秋分十二世以爲三等、有見有聞有傳聞、有見三世、有聞四世、有傳聞五世、故哀定昭君子之所見也、襄成宣文君子之所聞也、僖閔莊桓隱君子之所傳聞也、所見六十一年、所聞八十五年、所傳聞九十六年、於所見微其辭、於所聞痛其禍、於傳聞殺其恩、與情俱也 (I, 3 v⁰)[2].

Schon hieraus folgt, daß das *T. t.* kein Geschichtswerk ist, sondern ein Lehrbuch in Form eines Gesetzbuches[3]; und zwar besteht dieses Gesetzbuch aus einer Sammlung von Urteilen über Einzelfälle, aus denen die allgemeinen Gesetze herzuleiten sind, die dann wieder die vom Himmel stammende Lehre des Heiligen darstellen. Der letzte Zweck dieser Darstellung, die, wie vorhin gesagt wurde, aus dem Vergangenen das Zukünftige erschließt, ist ein rein sittlicher. „Was dem Heiligen am Herzen liegt, ist, das Unheil in der Welt zu beseitigen. Weil es ihm aber am Herzen liegt, das Unheil in der Welt zu beseitigen, darum legt das *T. t.* besonderes Gewicht darauf bei seinen Aufzeichnungen. Das Unheil der Welt findet sich überall, aber (das *T. t.*) nimmt als Ziel die Erkenntnis dessen, wodurch das Unheil in der Welt herbeigeführt wird" 蓋聖人者貴除天下之患、貴除天下之患故春秋重而書、天下之患偏矣、以爲本於見天下之所以致患 (X, 5 r⁰). Der Urgrund, auf dem das Unheil in der Welt erwächst, sind natürlich die Herzen der Menschen, die in Leichtfertigkeit und Gewissenlosigkeit die Grenzen zwischen Gut und Böse verwischt haben und schließlich unfähig geworden sind, zwischen beiden zu unterscheiden. Diese Grenzen müssen wieder festgestellt und deutlich gemacht werden, „die Menschen müssen veranlaßt

---

[1] Konfuzius wurde i. J. 551 v. Chr. geboren und starb 479.

[2] Kung-yang's Kommentator Ho Hiu (2. Jahrh. n. Chr.) meint *Yin kung* 1. Jahr, der Abschnitt des eigenen Erlebens enthalte die Ereignisse, die Konfuzius selbst und sein Vater erlebt hätten, der der unmittelbaren Kunde die Ereignisse, die sich zur Zeit seines Großvaters abgespielt hätten (und von diesem erzählt seien), und der der überlieferten Kunde die Ereignisse aus der Zeit seiner Urgroßväter. Vergl. auch oben S. 44f.

[3] Vergl. oben S. 52f.

werden, tiefer nachzudenken, zu ihrem sittlichen Bewußtsein zu erwachen und in die Bahn des rechten Wandels zurückzukehren" 使人湛思而自省悟以反道 (II, 12 v⁰). Als Mittel, das sittliche Bewußtsein zu wecken und das Gewissen zu schärfen, diente dem *T. t.* die Beurteilung bestimmter Handlungen der Fürsten und Großen des Landes, weil diese das Treiben des Volkes überragen und weithin sichtbar sind, während die Fälle hierzu weniger geeignet sind, bei denen es sich um „Leute aus dem gemeinen Volke handelt, um Menschen, die man mit Scheffeln und Körben mißt, deren Persönlichkeiten man nicht zählt[1], um eine bloße Masse ohne Bedeutung" 斗筲之民何足數哉、弗繫人數而已 (II, 13 r⁰). Es ist dies also einer der Gründe, warum das *T. t.* ausschließlich die Höchsten im Reiche vor seinen Richterstuhl zieht und Leute aus dem Volke nur dann, wenn sie in die Taten jener verwickelt sind. Aus der Fürstengeschichte aber werden mit Bedacht solche Fälle ausgewählt, die ungewöhnlich oder zweifelhaft sind, die in den Grenzgebieten von Gut und Böse liegen oder wegen ihrer verwickelten Art zu beiden gehören und darum schwer zu beurteilen sind. Aber „der Zweck des *T. t.* ist es ja eben, hinsichtlich dessen, was den Menschen als zweifelhaft erscheint, eine bestimmte Entscheidung zu geben, um so eine allgemeine Klarheit herbeizuführen" 春秋之道視人所惑爲立說以大明之 (II, 12 v⁰). „Mit Rücksicht darauf, daß die Menschen das Rechte nicht erkennen und in Zweifel ziehen, zeigt ihnen das *T. t.* das Rechte" 春秋以爲人之不知義而疑也、故示之以義 (III, 6 v⁰). „Konfuzius macht dadurch Recht und Unrecht deutlich, scheidet das Wertvolle von dem Gemeinen, kehrt die Wurzeln des rechten Wandels des Herrschers nach oben (so daß man sie prüfen kann), tadelt den vom Himmel berufenen Herrscher, um so die große Ordnung zu fördern, geißelt das Böse und zieht prüfend das Verborgene hervor, ohne etwas Großes oder etwas Kleines freizulassen. Beim Guten übergeht er auch das Geringste nicht in seinem Lobe und beim Bösen das Geringste nicht bei seiner Beseitigung. Mag er das Gute hervorführen, oder das Böse verurteilen, immer dringt er vor bis zum letzten Grunde" 孔子明得失、差貴賤、反王道之本、譏天王以致大平、刺惡譏微、不遺小大、善無細而不舉、惡無細而不去、進善誅惡絕諸本而已矣 (VI, 3 r⁰). Die Entscheidungen werden zwar nicht selten Erstaunen hervorrufen, weil sie dem allgemeinen Urteil zuwiderlaufen, sie werden ungleichmäßig und nicht folgerichtig erscheinen, weil sie anscheinend gleiche Fälle ungleich behandeln, und sie werden namentlich wegen ihrer Härte auf Widerspruch stoßen, weil das Gute manches Falles zu wenig berücksichtigt scheint: aber man muß bedenken: „die Zeiten waren damals (als Konfuzius das *T. t.* schrieb) voll Wirrnis, die Gerechtigkeit lag darnieder, Widersetzlichkeit gegen

[1] Eine ähnliche Ausdrucksweise s. *Lun yü* XIII, 20. Die Stelle ist von Wilhelm in seiner Übersetzung nicht richtig aufgefaßt.

die Vorgesetzten, Pflichtvergessenheit der Minister, aufrührerische Bluttaten und Sturz der Fürsten waren häufig vorkommende Dinge. Wenn nun da klar ausgesprochen würde, daß für ein großes Unrecht (weil es mit gewissen sittlichen Momenten verknüpft ist), eine Schuldigsprechung nicht[1] stattfinden dürfe, wer soll dann eine Schuldigsprechung überhaupt laut werden lassen?" 世亂義廢、背上不臣簒弒覆君者多而有、明大惡之(不)誅誰言其誅 (II, 12r⁰)[2]. Beispiele hierfür sind zahlreich. Fêng Tsch'ou-fu 逢丑父, der Wagenlenker des Herzogs K'ing 頃 von Ts'i, rettet seinem Herrn nach einer verlorenen Schlacht durch eine Tat der Selbstaufopferung das Leben. Konfuzius brandmarkt (nach Kung-yang, *Tsch'êng kung* 2. Jahr) die Gefangennahme und Flucht des Herzogs als würdelos und erwähnt Fêng Tsch'ou-fu's Tat nicht, Kung-yang aber überliefert als Urteilspruch dafür: „er wurde hingerichtet" (d. h. er hätte den Tod verdient, in Wirklichkeit wurde er wegen seiner Hingebung freigelassen)[3], weil er den Namen des Herzogs mit Schande bedeckt habe. Tschao Tun 趙盾, Minister von Tsin, wird von seinem ausschweifenden Fürsten in hinterlistiger Weise wiederholt am Leben bedroht. Sein Halbbruder ermordet schließlich den blutdürstigen Tyrannen, der entflohene Tschao Tun kehrt zurück und läßt seinen Bruder unbestraft. Das Urteil des *T. t.* ist: „Tschao Tun ermordete seinen Fürsten" (d. h. er gilt so viel wie der Mörder. *Süan kung* 2. Jahr). Aber dem harten Urteil folgt später (*Süan kung* 6. Jahr) die Begnadigung: die Schuld ist wegen der besonderen Umstände vergeben[4]. Tschi 止, der Thronerbe von Hü 許, reicht seinem schwer kranken Vater ein Heilmittel, bald nach dessen Genuß stirbt der Vater. Verzweifelt entsagt der Sohn der Thronfolge, vom Jammer übermannt, verweigert er die Nahrungsaufnahme und stirbt vor Ablauf eines Jahres (Ku-liang, *Tschao kung* 19. Jahr). Erbarmungslos aber urteilt zunächst das *T. t.*: „Der Thronerbe Tschi von Hü ermordete seinen Fürsten" (*Tschao kung* 19. Jahr), um dann jedoch noch in dem gleichen

---

[1] Im Text fehlt zwar das „nicht", es ist aber kein Zweifel, daß es irrtümlicherweise ausgefallen ist.

[2] Hawkling L. Yen, *A Survey of Constitutional Development in China* (S. oben S. 139) S. 88f., meint, Konfuzius sei hier in einem Dilemma gewesen. Einerseits hätten sich die Fürsten widerrechtlich die Befugnisse des machtlos gewordenen Kaisers angeeignet, anderseits hätten sie allein auch Schutz gewährt gegen Mord und Empörung, Bedrohung und Vergewaltigung in dem führerlosen Reiche. Er hätte also tadeln müssen, was doch lobenswert war, und loben, was tadelnswert war. In Folge dessen hätte er Schuld und Sühne, Gut und Böse gegen einander aufgerechnet und je nach dem Rest sein Urteil als Lob oder Tadel gestattet. Es sei dies das sogenannte „mutual-cancellation-and-preponderance principle".

[3] Näheres über den Fall s. unten in Abschnitt 5.

[4] Vergl. oben S. 54f.

Jahre die Begnadigung auszusprechen[1]. „Die Pflicht eines Ministers ist es, für den Fürsten die Verbrecher zu bestrafen, ebenso wie es die Pflicht des Sohnes ist, für den Vater die Medizin vorher zu kosten" 臣之宜爲君討賊也、猶子之宜爲父嘗藥也 (II, 11 v⁰f.); beides ist von Tschao Tun und von Tschi versäumt worden, darum werden beide schuldig gesprochen. „Wenn man aber der Sache von Anfang bis zu Ende nachgeht, so wird man sehen, daß der Wille, einen Mord zu begehen, nicht vorhanden war" 是故訓其終始、無弒之志 (ebenda), darum wird beiden vergeben, nachdem der Gerechtigkeit Genüge geschehen ist.

Die Mittel, deren sich das *T. t.* bedient, um seine Rechtsurteile kundzugeben, ohne sie unmittelbar auszusprechen, sind mannigfaltig. Es kann dies geschehen durch vortäuschende Behauptungen wie in den eben erwähnten Fällen: „Tschao Tun ermordete seinen Fürsten", obwohl sein Bruder die Tat beging; „Tschi ermordete seinen Fürsten", während in Wirklichkeit der Tod die Folge eines vielleicht ungeeigneten Heilmittels war. Oder: die verurteilte Handlung wird zwar ausgesprochen, ohne sie irgendwie als Verstoß gegen das Gesetz zu kennzeichnen,

---

[1] In seinem *Kung-yang tschi yü* (s. oben S. 108f.), fol. 1 r⁰, mit dem er sich ganz an die „Schule der Rechtstheorien" (s. oben S. 113) anlehnt, hat Tung Tschung-schu diesen Fall folgendermaßen rechtlich verwertet: „A und B (Sohn und Vater) sind mit C in Streit geraten. C nimmt ein Dolchmesser und stößt nach B. A (der Sohn) ergreift eine Stange und geht C zu Leibe, dabei trifft er aus Versehen B (den Vater). Was soll mit A geschehen? Es könnte jemand sagen: er hat seinen Vater ermordet, also muß er hingerichtet, und sein Kopf öffentlich ausgestellt werden. Darauf entgegne ich: Vater und Sohn stellen das innigste menschliche Verhältnis dar; wenn man von einem Kampfe des einen hört, so muß natürlich das Herz mit Entsetzen erfüllt werden. Kommt nun (der Sohn dem Vater) mit einer Stange zu Hilfe, so zieht er den zur Rechenschaft, der den Vater mißhandeln wollte. (?) Die Rechtsentscheidung des *T. t.* ist folgende: Tschi von Hü verabreicht seinem Vater, der krank ist, ein Heilmittel. Der Vater stirbt darauf. Der Weise, entschlossenen Sinnes, verzeiht ihm und straft ihn nicht. So hat auch A wohl gegen das Gesetz verstoßen, aber wenn man sagt: er hat seinen Vater ermordet, so trifft das nicht zu". 甲乙與丙爭言相鬬、丙以佩刀刺乙、甲卽以杖擊丙誤傷乙、甲當何論、或曰毆父也、當梟首、論曰臣愚以爲父子至親也、聞其鬬莫不有怵惕之心、扶杖而救之、罪所以欲詬父也、春秋之義許止父病進藥於其父而卒、君子固心赦而不誅、甲非律、所謂毆父不當也. An dieser verschwommenen Darstellung, bei der die bestimmenden Punkte der Rechtslage nirgends zur Geltung kommen, zeigt sich die geringe Befähigung des chinesischen Geistes für logische Herleitungen besonders deutlich. Hawkling L. Yen, a. a. O. S. 94f. legt bei dem Falle Tschao Tun nur die Verurteilung durch Konfuzius dar, übersieht aber die darauf folgende „Begnadigung".

aber die einfache Tatsache der Niederschrift genügt dann, um sie zu brandmarken. Z. B. *Tschuang kung* 6. Jahr heißt es: „Die Leute aus Ts'i kamen und brachten Kostbarkeiten von Weï." Diese „Kostbarkeiten" waren als Bestechung von Weï nach Ts'i geschickt worden für gewisse Unterstützungen bei der Thronbesteigung des Fürsten von Weï. Ts'i lehnte die Gaben ab und überwies sie Lu, das sie ungesetzlicherweise annahm. „Das *T. t.* rügt die Annahme solcher Gunstbeweise, um die Strafbarkeit richtig abzumessen" 誅受令恩衛葆以正囿圄之平也 (VI, 6 r⁰)[1]. „Es heißt ferner: man belagerte Tsch'êng, und: am Tage *kia-wu* wurden die Truppen hinausgeführt. (*Tschuang kung* 8. Jahr.) Damit soll die Schuld der Vergewaltigung hervorgehoben werden; es ist dies ein Mittel, die verurteilende Auffassung anzudeuten" 言圍成、甲午祠兵、以別迫脅之罪、誅意之法也 (ebenda). Die Fürstenfamilie von Tsch'êng 成 hatte denselben Sippennamen wie die von Lu, die Beteiligung an der Belagerung (mit Ts'i) war deshalb ein Unrecht. (Vergl. auch unten). Zuweilen muß auch die verurteilte Handlung erst aus den verzeichneten Tatsachen erschlossen werden. „Wenn es z. B. heißt: man erneuerte das Südtor (*Hi kung* 20. Jahr), oder: man schnitzte die Dachsparren (des Ahnentempels — was den Fürsten nicht zukam — *Tschuang kung* 24. Jahr), oder: man färbte die Säulen rot (von dem Ahnentempel — eine unzulässige Farbe — *Tschuang kung* 23. Jahr), oder: man erneuerte das Fasanen-Tor und die beiden Seitentürme (*Ting kung* 2. Jahr), oder: man baute drei Prunk-Terrassen (*Tschuang kung* 31. Jahr), oder: man erneuerte den Marstall (*Tschuang kung* 29. Jahr), so wird dadurch der zügellose Hochmut gerügt, der kein Mitgefühl hat mit dem Volke unten. Und wenn es heißt: Tsang Sun-tsch'ên[2] suchte in Ts'i um Getreide nach, so will Konfuzius damit sagen: ein Fürst soll im Interesse des Landes für drei Jahre Getreide aufgespeichert halten. Wenn schon bei einjähriger Mißernte die Erlaubnis für Getreide-Ankauf nachgesucht werden muß, so sind die Pflichten des Fürsten in Vergessenheit geraten" 作南門、刻桷、丹楹、作雉門及兩觀、築三臺、新延廄、譏驕溢不恤下也、故臧孫辰請糴于齊、孔子曰君子爲國必有三年之積、一年不熟乃請糴失君之職也 (VI, 6 r⁰f.). Auf der anderen Seite ist das *T. t.* auch bei der Billigung oder Entschuldigung gewisser Handlungen nicht weniger vorsichtig in der Kundgebung seines Urteils. Die angewandten Mittel sind meist negativ, indem etwas nicht gesagt wird, was hätte gesagt werden sollen, oder indem etwas, was an sich unrecht ist, gemildert, „verschleiert" (*hui* 諱) wird; seltener werden positive Mittel ver-

---

[1] Der Text ist leider hier ganz verderbt. — Das *Tso tschuan* gibt für die Stelle wieder einen völlig verschiedenen Zusammenhang, selbst den Text des *T. t.* hat Liu Hin hier offenbar geändert, indem er für 實 das Zeichen 俘 eingeführt hat.

[2] Vergl. über ihn *Lun yü* V, 17; Wilhelm S. 44 Anm. 16.

wendet, d. h. das Lob wird durch gewisse Eigenheiten der Ausdrucksweise angedeutet. So hatte Tschai Tschung 祭仲, Minister des Staates Tschêng 鄭, durch kluges, aber nicht ganz unbedenkliches Nachgeben den Staat aus einer ernsten Gefahr gerettet, indem er den Fürsten veranlaßt hatte, zu Gunsten seines Halbbruders abzudanken. (Näheres s. unten in Abschnitt 5.) Das *T. t.* billigt die Handlung und „rühmt Tschai Tschung als einen Menschen, der die Dinge zu wägen verstand" 春秋以爲知權而賢之 (III, 6 r⁰), und es drückt diese Billigung aus, indem es den Minister nicht mit seinem persönlichen Namen, sondern seinem Ehrennamen (Tschai Tschung) nennt (*Huan kung* 11. Jahr). In etwas weniger unmittelbarer Weise wird die Begnadigung von Tschao Tun und Tschi kundgegeben. „Erfolgt bei der Ermordung eines Fürsten keine Bestrafung des Mörders, so wird die Bestattung des Fürsten nicht verzeichnet, und der Verbrecher (im Texte) nicht wieder erwähnt. Dadurch, daß die Bestattung nicht verzeichnet wird, soll angedeutet werden, daß der (rechte) Minister oder der (rechte) Sohn (denen die Bestrafung obgelegen hätte) nicht vorhanden war. Dadurch aber, daß der Verbrecher nicht wieder erwähnt wird, soll angedeutet werden, daß dieser hätte beseitigt werden sollen" (君殺賊)若莫之討則君不書葬而賊不復見矣、不書葬以爲無臣子也、賊不復見以其罕滅絕也 (II, 10 v⁰). In diesem Falle jedoch wird der zuerst als Mörder verurteilte Tschao Tun vier Jahre nach der Tat (*Süan kung* 6. Jahr) wieder erwähnt, also als nicht schuldig angesehen. Denn „wenn besonders beschaffene Übeltäter nicht schuldig gesprochen werden sollen, so werden sie wieder erwähnt" 使外賊不可誅故皆復見 (II, 11 v⁰)[1]. Ebenso wird Tschi nach der Schuldigsprechung wieder entsühnt, indem noch im Jahre der Tat (*Tschao kung* 19. Jahr) die Bestattung des „ermordeten" Fürsten verzeichnet wird. Durch „Verschleierung", d. h. negativ wird die Billigung oft kundgegeben. So heißt es *Tschuang kung* 4. Jahr, daß „der Fürst von Ki seinen Staat aufgab". In Wirklichkeit wurde er von Ts'i vernichtet (näheres s. unten in Abschnitt 5); diese an sich ungesetzliche Handlung wird aber entschuldigt, weil es sich dabei um Vollziehung berechtigter Rache handelt, und um die Entschuldigung kundzugeben, wird die Gewalttat Ts'i's verschwiegen: „die Vollziehung der Rache wird für ehrenvoll erklärt" 榮復讎 (III, 2 r⁰). Der Herzog Süan 宣 von Sung hatte nicht seinen Sohn zur Nachfolge berufen, sondern, wegen seiner größeren Fähigkeit, seinen jüngeren Bruder, den Herzog Mu 穆. Nach der Thronbesteigung schickte dieser seine beiden Söhne P'ing 馮 und P'o 勃 aus dem Lande, damit sie von der Nachfolge ausgeschlossen würden. Bei seinem Tode übertrug er die Herrschaft dem ausgeschlossen gewesenen Sohne des Herzogs Süan Namens Yü-yi 與夷. Diese Regelung der Thronfolge durch Süan und Mu entsprach nicht den Vorschriften, die Folge war denn auch eine Reihe von heimlichen Ränken und Gewalttaten in Sung: der in seinen

[1] Vergl. oben S. 55.

vermeintlichen Rechten gekränkte Sohn P'ing sann gemeinsam mit dem Minister Hua Tu 華督 auf Umsturz der Verhältnisse in Sung, Yü-yi wurde, anscheinend auf beider Betreiben, ermordet, weitere Unruhen folgten. Diese ungesetzliche, von so schweren Folgen begleitete Thronfolge wird aber vom *T. t.* sehr milde beurteilt, einmal indem sie nicht erwähnt wird, und dann indem die Ermordung Yü-yi's nur dem Minister Hua Tu zugeschrieben wird (*Huan kung* 2. Jahr), während Kung-yang (zu *Yin kung* 3. Jahr) ausdrücklich P'ing als den Mörder bezeichnet. „Der Mord des P'ing (des späteren Herzogs Tschuang) wird nicht verzeichnet, weil etwas, was gebilligt wird, gedeckt werden soll. Die Übergabe (der Herrschaft) ist nämlich (in diesem Falle) etwas, was das *T. t.* billigt.... Obwohl sie nicht genau den Vorschriften entsprach, ist doch eine solche Übergabe etwas, was (wegen der damit bewiesenen Uneigennützigkeit) sittlich hoch steht und nicht verächtlich bei Seite geschoben werden darf. Darum nimmt der Weise zu Gunsten (jenes Vorganges) die Verschleierung vor und vermeidet eine Angabe, daß (die Fürsten von Sung) nicht auf dem richtigen Wege blieben. Er schiebt die später (aus der Thronfolge hervorgegangenen) Unruhen dem Tu von Sung zu, um die edlen Absichten (der Herzöge Süan und Mu) zu bewahren" 不書莊公馮殺避所善也、是故讓者春秋之所善..... 雖不中法皆有讓高不可棄也、故君子爲之諱、不居正之謂避句、其後也亂移之宋督以存善志 (IV, 4r⁰). Aber nicht bloß zu Gunsten des sittlich Guten, das in Verbindung mit bedenklichen Bestandteilen erscheint, werden „Verschleierungen" vorgenommen, sondern auch in Fällen, wo starker Unmut über begangenes Unrecht angezeigt werden soll, oder wo es sich um Ereignisse handelt, die für den Heimatstaat Lu besonders schimpflich sind und daher aus Scham verdeckt werden sollen. So heißt es *Hi kung* 28. Jahr, daß „der vom Himmel berufene Zentral-Herrscher in Ho-yang eine Jagd abhielt", während in Wirklichkeit der Fürst Wên von Tsin den machtlosen Kaiser zu der Fürstenversammlung vorgeladen hatte[1]. (Vergl. aber auch unten). *Tschao kung* 23. Jahr wird verzeichnet: „Der Herzog (von Lu) begab sich nach Tsin; als er zum Huang ho kam, wurde er krank und kehrte um". Tatsächlich wurde dem Herzog, der als Bittender kam, von dem Fürsten von Tsin zu verstehen gegeben, er solle nicht wagen, das Gebiet von Tsin zu betreten, und wegen dieser schimpflichen Behandlung „empfindet der Verfasser des *T. t.* die tiefste Scham". „Wenn nun Jemand niederträchtig ist, ohne Veranlassung dazu zu haben, und von sich aus mit Niederträchtigkeit beginnt, so braucht kein Edler sich zu schämen,

[1] Als am 15. August 1900 die Kaiserin-Mutter und der Kaiser vor den in Peking einrückenden fremden Truppen nach Si-an fu flüchteten, erschien unter dem 19. August ein Kaiserliches Edikt, in dem die Flucht dadurch „verschleiert" wurde, daß von einer „Inspektionsreise der Kaiserin-Mutter nach Westen" gesprochen wurde, der sich der Kaiser angeschlossen habe.

sofern er bei einer Prüfung seines Innern keinen Fehl entdeckt, und weshalb sollte er in seinem Herzen sich darob bekümmern? Was aber hier das Schamempfinden bei dem (Verfasser des) *T. t.* betrifft, so hatte leider der Herzog Tschao Veranlassung gegeben, daß ihm solche Behandlung (von Tsin) zu Teil wurde" 惡無故自來君子不恥內省不疚、何憂於志是已矣、今春秋恥之者昭公有以取之也 (I, 2 v°f.). Dieses System der „Verschleierungen" schreckt auch vor gewagten Mitteln nicht zurück. „Wenn das *T. t.* Tatsachen verzeichnet, so entstellt es zuweilen die Wirklichkeit, weil es etwas verdecken will; wenn es Personen verzeichnet, so ändert es oft die Namen, weil es Jemand schirmen will" 春秋之書事時詭其實以有避也、其書人時易其名以有諱也 (IV, 6r°). So wird *Tschuang kung* 8. Jahr der Name des Staates Tsch'êng 盛 in 成 umgeändert[1], damit der Anschein erweckt wird, als handele es sich um einen ganz anderen Platz. Die Hauptstadt von Tsch'êng wird von einem Heere von Lu belagert. Die Fürstenfamilien beider Staaten haben denselben Sippen-Namen, die feindselige Handlung ist also ein schweres Unrecht. Aus Scham hierüber erfolgt die „Verschleierung". Wie oben dargelegt wurde (s. S. 176), wird aber neben der „Verschleierung" auch eine Verurteilung angedeutet. „Wenn also Jemand das *T. t.* erörtern will, so muß er in dieses System der Wortentstellungen eindringen und den darin enthaltenen viel gewundenen Gedankengängen nachgehen, erst dann kann er die Bedeutung erfassen" 說春秋者入則詭辭隨其委曲而後得之 (ebenda)[2]. Es kann kaum etwas Kennzeichnenderes

[1] Der Staat Tsch'êng wird öfter im *T. t.* erwähnt und in der Tat bei Kung-yang sonst immer 盛 (*tsch'êng* zu sprechen) geschrieben. Das *Tso tschuan* und das *Ku-liang tschuan* lesen dagegen überall, auch *Tschuang kung* 8. Jahr, 郕.

[2] Natürlich sind diese Gedankengänge ohne die mündlich überlieferten Deutungen unmöglich zu erschließen. Wie allgemein aber die Geltung war, die jene mündliche Überlieferung in der ältesten Zeit hatte, und mit welcher Selbstverständlichkeit ihre Kenntnis vorausgesetzt wurde (vergl. oben S. 78), dafür findet man in der Literatur immer wieder Beispiele. So heißt es in der von Franz Kuhn herausgegebenen Denkschrift *Tschêng lun* 政論 des *Tsui Schi* 崔寔 von 151 n. Chr. (*Hou Han schu* Kap. 82 fol. 16 r°ff.): „Als Konfuzius vor Alters das *Tsch'un-ts'iu* verfaßte, da belobte er Huan von Ts'i, rühmte er Wên von Tsin und bewunderte er die Verdienste von Kuan Tschung" 昔孔子作春秋、褒齊桓懿晉文歎管仲之功. Und als Grund wird angegeben: „Es war in Wahrheit ihr Verständnis für richtiges Abwägen (der Verhältnisse, s. Näheres darüber unten) und ihre Errettung (des Reiches) aus der Not" 誠達權救敝之理也. (S. Franz Kuhn, *Das Dschong Lun des Tsui Schi* in den Abhandlg. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch. Phil. Hist. Kl. Jahrg. 1914 Nr. 4 S. 16ff.). Der Kommentator der T'ang-Zeit verweist zur Erklärung dessen auf drei Stellen im *Tso tschuan*! Selbstverständlich findet sich hier ebenso wenig ein Urteil des Konfuzius ausgesprochen wie in den Formeln des *T. t.*, der Hinweis ist also vollkommen sinnlos, er zeigt nur, wie

für die gallertartige Natur des chinesischen Geistes geben als dieses konfuzianische System der „Verschleierung", das bis auf diesen Tag einen wesentlichen Bestandteil der gesamten chinesischen Lebensgestaltung bildet. Nur ein solcher Geist kann dieses System mit dem Wirken eines unbestechlichen Richters vereinigen.

---

in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts bereits die Arbeit Liu Hin's gewirkt hatte, und das Verständnis des *T. t.* verdunkelt war. (Vergl. oben S. 76 u. 84). Der Autor der Han-Zeit setzt als allgemein bekannt voraus, daß jene Urteile des Konfuzius in der mündlichen Überlieferung, also in den zu seiner Zeit noch als eigentliche „Kommentare" geltenden *Kung-yang tschuan* und *Ku-liang tschuan* zu finden sind, der Erklärer der T'ang-Zeit sucht — natürlich vergeblich — im *Tso tschuan* danach. (Vergl. auch unten.) Das Ganze wird klar, sobald man Kung-yang zu Rate zieht. Hier heißt es *Hi kung* 4. Jahr: „Der Herzog Huan errettete das Mittelreich (indem er die Staaten Hing, Weï und Ki vor dem Untergange durch die Barbarenstämme des Nordens bewahrte) und wehrte die Barbaren ab; am Ende unterwarf er auch K'ing (= Tsch'u). Damit verrichtete er die Handlungen des Zentralherrschers. — Warum heißt es (im Text des *T. t.*: K'ü Wan 屈完 von Tsch'u kam, um einen Bund zu schließen): er kam? — Es soll Huan die Würde eines Herrn (über Tsch'u) zugesprochen werden" 桓公救中國而攘夷狄、卒怙荊、以此爲王者之事也、其言來何、與桓爲主也. Hier wird also Huan im Text der Formel positiv belobt. Wên von Tsin erhält *Hi kung* 28. Jahr von Kung-yang sein Lob. Das *T. t.* sagt: „Der Herzog ging zur Audienz am Aufenthaltsorte des Zentralherrschers". Dazu Kung-yang: „Warum heißt es nicht: der Herzog begab sich in die Reichshauptstadt? — Der Himmelssohn war dort (auf der Fürstenversammlung von Tsien-t'u) anwesend. — Wenn der Himmelssohn dort anwesend war, warum wird das nicht gesagt? — Weil nicht zugegeben werden soll, daß man den Himmelssohn hatte kommen lassen" 公朝于王所、曷爲不言公如京師、天子在是也、天子在是則曷爲不言天子在是、不與致天子也. Wên von Tsin als Präsidialfürst hatte tatsächlich den Kaiser vorgeladen, und dieser war auch erschienen. Trotz dieses unerhörten Verstoßes gegen das Ritual wird Wên nicht getadelt, also negativ gerühmt, und zwar wegen seiner außerordentlichen Verdienste, oder, wie es bei Tung Tschung-schu, VI, 5 v° heißt: „Es wird von einer Verurteilung abgesehen und (Wên) wird gerühmt, weil er sich an die Spitze der Fürsten stellte, dem Himmelssohne Ehrfurcht darbrachte und so das Haus von Tschou wieder aufrichtete" 不誅善其牧諸侯奉獻天子而復周室. Wegen ihres tatkräftigen Handelns in richtiger Abwägung der Zeitumstände werden also die beiden Fürsten von Konfuzius gerühmt, indem er ihnen die Stellung von Präsidialfürsten als zu Recht bestehend zuerkennt, obwohl eine solche an sich etwas Unzulässiges war. (Vergl. unten.) Für die Bewunderung des Konfuzius gegenüber den Verdiensten Kuan Tschung's, des Ministers des Fürsten Huan von Ts'i, läßt sich eine bestimmte Stelle des *T. t.* nicht namhaft machen, auch Kung-yang äußert sich darüber unmittelbar nicht, obwohl er Kuan Tschung unter *Tschuang kung* 13. Jahr erwähnt. Was der Kommentator des *Tschêng lun* dazu bemerkt, ist wieder bedeutungslos: er deutet lediglich auf die Geschichte hin, wie Kuan Tschung wegen seiner großen Fähigkeiten in

Unter diesen Gesichtspunkten ist auch die Lehre von den Bezeichnungen, *tschêng ming* 正名, zu beurteilen, die bei Tung eine so große Rolle spielt, und die er im *T. t.* überall angewendet sieht[1]. Er steht mit seinen Anschauungen hier ganz im Lager der sophistischen Schule der *ming kia* (s. oben S. 113). „Das im *T. t.* befolgte System der Unterscheidung der Dinge beruht auf der richtigen Anwendung der Bezeichnungen. Indem es die Dinge genau nach ihrem stofflichen Inhalte bezeichnet, bleibt auch das kleinste Teilchen davon nicht unerfaßt. So wird bei der Bezeichnung der herniederrauschenden Steine die Zahl fünf nachgesetzt, bei der der rückwärts fliegenden Habichte die Zahl sechs vorangestellt. So sorgsam war der Heilige auf die Anwendung der richtigen Bezeichnungen bedacht" 春秋辨物之理以正其名、名物如其眞不失秋毫之末、故名霣石則後其五、言退鷁則先其六、聖人之謹於正名如此 (XXXV, 3 v⁰f.). *Hi kung* 16. Jahr heißt es: „Es rauschten Steine hernieder in Sung, fünf an der Zahl und sechs Habichte flogen

---

die Dienste des Fürsten Huan übernommen wurde, die im *Tso tschuan* zu *Tschuang kung* 9. Jahr erzählt wird. Als ob Konfuzius sich im *Tso tschuan* geäußert hätte! Bei Tung Tschung-schu werden Kuan Tschung's Verdienste mehrfach berührt. IV, 1 v⁰ heißt es, daß Huan „hervorragende Männer in hohe Stellungen einsetzte" 舉賢人, wobei in erster Linie an Kuan gedacht ist. V, 9 r⁰ wird deutlicher gesagt, daß „Huan von Ts'i sich auf die Fähigkeiten eines hervorragenden Ministers stützte" 齊桓挾賢相之能; daran schließt sich dann eine kurze Schilderung des Aufstieges und des Niederganges des Ansehens von Huan, um mit dem Gesamturteil des Konfuzius im *Lun yü* (III, 22) zu endigen: „Die Fähigkeiten Kuan Tschung's waren doch nur klein!" Konfuzius' Bewunderung geht also nur soweit, wie der Fürst Huan unter Kuan Tschung's Beratung für Ordnung und Sicherheit des Reiches sorgte; als Ts'i dann später seine Pflichten vernachlässigte und neue Gewalttaten gegen die Staaten zuließ, endet auch die Bewunderung des dafür verantwortlichen Ministers. — Das Ganze zeigt den Abstand zwischen den Auffassungen der Han-Zeit und der T'ang-Zeit. Die Ausführungen von Kuhn zu der Stelle des *Tschêng lun* sind hiernach zu berichtigen.

[1] Das *Tsch'un-ts'iu schuo* Kap. 1 fol. 15 v⁰ nennt das *T. t.* geradezu ein „Buch der rechten Bezeichnungen" 春秋正名之書也, und Tschên Huan-tschang, *The Economic Principles of Confucius* S. 115, der diese Lehre von den Bezeichnungen wieder in seiner eigenen willkürlich erweiternden Art darstellt, meint: „Nach Konfuzius hat die Bezeichnung — oder, wie er sagt, the name — zwei Anwendungsarten, eine zum Zwecke der Belohnung und die andere zum Zwecke der Bestrafung. Im Tsch'un-ts'iu übt Konfuzius seine Befugnis, Personen vom Kaiser abwärts bis zu den gewöhnlichen Leuten zu rühmen und zu verurteilen mittels der Anwendung der entsprechenden Bezeichnung (by the use of name) aus. Wenn er einen Namen rühmt, so ist schon ein einziges Wort ehrenvoller als die Stellung des Kaisers; und wenn er einen Namen verurteilt, so ist schon ein einziges Wort strenger als die Todesstrafe." Näheres über die Lehre von den „rechten Bezeichnungen" s. T'oung Pao 1906 S. 315ff.

rückwärts über die Hauptstadt von Sung." Kung-yang und ähnlich Ku-liang erklären, daß „man zuerst das Geräusch des Fallens hörte, dann das Gefallene als Steine erkannte und danach die Zahl fünf feststellen konnte" 聞其磌、然視之則石、察之則五., und daß man andererseits „zuerst sechs fliegende Körper sah, dann feststellen konnte, daß es Habichte waren, und schließlich erkannte, daß sie rückwärts flogen" 視之則六、察之則鷁、徐而察之則退飛. Dadurch sei die Stellung der Zahlwörter bedingt worden. Das Ganze wird als übles Vorzeichen vermerkt[1]. Aber die Spitzfindigkeiten bei Anwendung der „rechten Bezeichnungen" werden noch weiter getrieben. Der Herzog Huan von Lu hatte seine Zustimmung zu der Ermordung seines Vorgängers und älteren Halbbruders, des Herzogs Yin, gegeben, um den ihm ohnehin sicheren Thron zu besteigen. Die Tat wird natürlich vom *T. t.* auf das schärfste verurteilt, und zwar durch folgendes Mittel. Während in der Eingangsformel der einzelnen Herzogsjahre immer das Wort 王 „Zentralherrscher" oder Kaiser hinzugefügt wird, um anzudeuten, daß der Herzog die rechtmäßige, vom Zentralherrscher bestimmte Zeitrechnung benutzte, was zugleich seine rechte Stellung als Fürst kennzeichnet, fehlt der Zusatz bei den Jahren des Herzogs Huan mit Ausnahme des 1., des 2., des 10. und des letzten (18.) Jahres. Das bedeutet: „Huan's Gesinnung war so, als ob es für ihn keinen Zentralherrscher (d. h. keine strafende Gerechtigkeit) gäbe, darum wird (bei den Jahren seiner Regierung) nicht das Wort „Zentralherrscher" hinzugefügt" 桓之志無王、故不書王 (IV, 3 r⁰). Ferner: wenn der Vorgänger ermordet wurde, so wird nach einer bestimmten Regel die Thronbesteigung (卽位) des Nachfolgers nicht verzeichnet (Kung-yang und Ku-liang zu *Tschuang kung* 1. Jahr und *Min kung* 1. Jahr), wodurch angedeutet werden soll, daß es diesem widerstrebt, die Nachfolge anzutreten[2]. Bei dem Herzog Huan wird

---

[1] Statt 隕 „fallen" liest Kung-yang das viel plastischere 霣 „herniederrauschen". Tso erklärt, die Steine seien Sternschnuppen gewesen, und die Habichte hätten nicht gegen den Wind anfliegen können. Das ist möglich. Legge, *Chin. Cl.* V, 171 hält die Erklärung Kung-yang's für „nonsensical", aber dann kann er das ganze *T. t.* als „nonsensical" abtun.

Daß das *tschêng ming* auch in der neuesten Zeit im chinesischen Denken noch eine starke Stellung innehat, zeigte sich unter anderem in dem großen Thronberichte des Verfassungsausschusses von 1906, der die Umformung der Regierungs-Organisation behandelte und das bekannte grundlegende Edikt vom 6. November 1906 zur Folge hatte. In diesem Berichte wird die Umformung und Neubenennung der Ministerien unter ständiger Berufung auf die Forderungen des *tschêng ming* vorgeschlagen, so daß die Bezeichnungen mit dem Inhalt, d. h. der neuen Tätigkeit der Behörden in Übereinstimmung sind.

[2] Vergl. unten in Abschnitt 5. Tso, dem diese Fürstenmorde anscheinend immer ein peinlicher Gegenstand sind, deutet die Auslassung des üblichen 卽位 durch die herr-

dagegen, obwohl sein Vorgänger ermordet war, die Thronbesteigung dennoch verzeichnet. Denn „seine Gesinnung war ferner so, daß er Fürst zu sein verlangte, darum wird verzeichnet, daß er den Thron bestieg. Indem aber verzeichnet wird, daß er den Thron bestieg, wird gesagt, daß er den (vorhergehenden) Fürsten, seinen älteren Bruder ermordete, und indem das Wort ‚Zentralherrscher' nicht hinzugefügt wird, wird gesagt, daß er dem Himmelssohne zuwider handelte" 其志欲立、故書卽位、書卽位者言其弑君兄也、不書王者以言其背天子 (ebenda)[1].

---

schende Verwirrung im Staate oder sonst in einer ausweichenden Art, die selbst Legge, a. a. O. S. 73 für „inadmissible" erklären muß. Der letztere (ebenda) legt sie sich wieder auf europäische, aber gänzlich willkürliche Weise zurecht.

[1] Für die auffallende Tatsache, daß in den beiden ersten Jahren, sowie im 10. und im letzten Jahre des Herzogs Huan das Wort „Zentralherrscher" hinzugefügt wird, haben Tung, Kung-yang und Ku-liang keine Erklärung, dagegen bemerkt *Ho Hiu*, zu *Huan kung* 3. Jahr: „Das Wort ‚Zentralherrscher' wird nicht hinzugefügt, weil angedeutet werden soll, daß der Herzog Huan handelte, als ob es keinen Zentralherrscher gäbe. Wenn beim 2. Jahre das Wort ‚Zentralherrscher' hinzugefügt wird, so ersieht man daraus, daß dieses Jahr der Anfang ist; beim 10. Jahre ist es hinzugefügt, weil hier das Ende der Zahlenreihe ist, beim 18. Jahre, weil dies das Ende der Regierung des Herzogs Huan ist. Es ist also klar, daß wohl durchweg ein Zentralherrscher vorhanden war, daß es aber nur für den Herzog Huan einen solchen nicht gab" 無王者以見桓公無王而行也、二年有王者見始也、十年有王者數之終也、十八年有王者桓公之終也、明終始有王、桓公無之爾. Und Sü Yen 徐彥, der Glossist der T'ang-Zeit (s. unten) fügt hinzu: „Wenn es heißt: ‚Im 1. Jahre im Frühling, im ersten Monat des Zentralherrschers', so bedeutet dies, daß zu Anfang, als (Huan) den Thron bestieg, er sich bewußt war, ein Usurpator zu sein, daß er voll Angst war und die Strafe fürchtete, und daß er deshalb nicht wagte, ohne die Vorstellung von einem Zentralherrscher zu sein. Daher vermag das *T. t.* in dem Zeitpunkte des ersten Monats (des 1. Jahres) noch nicht den Anfang (seines verbrecherischen Regierens) zu sehen. Nach einer kurzen Weile aber ändert er sich wieder, indem er boshafter- und eigenmächtigerweise seine Abhängigkeit vom Himmelssohne gering achtet, und nun hat er plötzlich keine Furcht mehr. Darum wird auch beim ersten Monat des 2. Jahres das Wort ‚Zentralherrscher' hinzugefügt, um hier den Anfang (der Regierung) anzudeuten" 元年春王正月、初卽位之時自知己簒戰、懼畏討、未敢無王、是以春秋於正月之際、不得見始、須臾之後還復、爲惡壇易天子之由、俄然無憚、故至二年正月言王以見始. Man sieht, wie sich die Ausdeutungskünste im Laufe der Zeit allmählich weiter entwickelt haben, und daß man nicht alle Spitzfindigkeiten der späteren Zeit dem ursprünglichen System der mündlichen Überlieferung zur Last legen darf. Vergl. oben S. 56.

Den gesamten Inhalt des *T. t.* an Lohn und Strafe, an Lob und Tadel, an Verurteilungen und Entsühnungen, an Verschleierungen und Andeutungen glaubt Tung in zehn Grundgedanken (*tschi* 指) aussprechen zu können, die bis zum Urgrunde des Werkes vordringen, seine ganze Tiefe anzeigen sollen. Der verschwommene und nicht leicht verständliche Text sagt das Folgende darüber: „Für das Wichtigste des Inhalts (des *T. t.*) lassen sich zehn Grundgedanken aufstellen. Diese zehn Grundgedanken stellen das dar, was den Ereignissen anhaftet, und den Urgrund, dem das segensvolle Wirken des Zentralherrschers entquillt. Folgendes sind die einzelnen Gedanken: 1. Die Ereignisse werden festgestellt, der Entwicklungsvorgang wird betont. 2. Die Entwicklungsvorgänge werden bis zu ihrem Endpunkte gezeigt. 3. Nachdem die Entwicklungsreihe bis zu ihrem Ende verfolgt ist, wird sie eingeordnet. 4. Der Stamm wird als das Stärkere behandelt, der Zweig als das Schwächere, die Wurzel erscheint als das Große, die Spitze als das Kleine. 5. Unsicheres und Zweifelhaftes wird zerlegt, gleiche Klassen werden für sich genommen. 6. Die Bedeutung edler Talente wird dargelegt, besonders entwickelte Fähigkeiten werden hervorgehoben. 7. Durch liebevolles Verhalten zu den Nahestehenden werden die Entfernten zum Kommen veranlaßt. Übereinstimmung mit den Wünschen des Volkes (ist notwendig). 8. Von der Tschou-Regierung wird die verfeinerte Form übernommen, aber die (einfache) Sachlichkeit ihr wieder zugeführt[1]. 9. Holz bringt Feuer hervor, Feuer entspricht dem Sommer, das ist eine Offenbarung des Himmels[2]. 10. Das bei Rügen zu Bestrafende wird eindringlich gemacht, das bei ungewöhnlichen Erscheinungen (in der Natur) Hinzutretende wird geprüft, das ist eine Offenbarung des Himmels“ 大略之

[1] Der Tschou-Dynastie wird in der chinesischen Überlieferung ein Übermaß der Form nachgesagt. Vergl. *Li ki* (Couvreur) II, 500: „Unter Schun und der Hia-Dynastie war die einfache Sachlichkeit (*tschi* 質), unter der Yin- und Tschou-Dynastie die verfeinerte Form (*wên* 文) am stärksten. Unter Schun und der Hia-Dynastie erdrückte die verfeinerte Form nicht die einfache Sachlichkeit, unter der Yin- und Tschou-Dynastie erdrückte die einfache Sachlichkeit nicht die verfeinerte Form.“ Vergl. auch *Lun yü* VI, 16.

[2] Holz und Feuer sind zwei von den fünf einander hervorbringenden und zerstörenden Elementen, die in der phantastischen Naturphilosophie der Chinesen eine so große Rolle spielen. Die Elemente werden dann mit Farben, Himmelsrichtungen, Jahreszeiten und sogar Dynastien in Verbindung gebracht. Die Farbe des Feuers ist rot, ebenso die des Sommers, der dem Feuer entspricht. So war das Holz das Wahrzeichen der Tschou-Dynastie und rot ihre Farbe. (Man findet die Lehre dargelegt im *Pai hu t'ung* 白虎通 Kap. 2 fol. 1 r°ff. und *K'ung tsĕ Kia yü* 孔子家語 Abschn. 24). Aber klarer wird der mystische Satz dadurch nicht. Er ist wohl in Verbindung zu bringen mit dem zehnten Grundgedanken, den der Kommentar Ling Schu's (s. oben S. 164) so deutet, daß bei der Beurteilung der Verirrungen der Regierung immer etwaige Unheil anzeigende Vorgänge in der Natur beachtet werden müssen als Offenbarungen des Himmels.

要有十指、十指者事之所繫也、王化之所由得流也、舉事變見有重焉一指也、見事變之所至者一指也、因其所以至者而洽之一指也、强幹弱枝大本小末一指也、別嫌疑異同類一指也、論賢才之義別所長之能一指也、親近來遠同民所欲一指也、承周文而反之質一指也、本生火火爲夏天之端一指也、切刺譏之所罰、考變異之所加天之端一指也 (XII, 6 v⁰f.). An einer anderen Stelle ist dann noch einmal die Rede von „dem, was man die Gruppen der Sechsheit (六者之科) und die Grundgedanken der Sechsheit (六者之指) nennt, dies sei die Grundlage für den Sinn des *T. t.*" (XI, 5 v⁰), aber was unter dieser Sechsheit zu verstehen ist, läßt sich leider den hier besonders kümmerlichen Text-Bruchstücken nicht mehr entnehmen[1].

---

[1] Vielleicht hängt mit dieser jetzt verlorenen Darstellung eine andere Theorie vom Inhalt und Zweck des *T. t.* zusammen, die erst später nachweisbar wird, aber viel schärfer und bedeutungsvoller und außerdem viel bekannter ist. Es ist die Lehre von den „drei *k'o* 科 und neun *tschi* 指 oder 旨", den drei (Gedanken)-Gruppen und den neun Grundgedanken". Sie ist weder bei Kung-yang, noch auch im Kommentar Ho Hiu's als geformte Theorie zu finden, sondern erst bei dem Bearbeiter Ho Hiu's, als den man jetzt gewöhnlich *Sü Yen* 徐彦, einen sonst nicht bekannten Gelehrten der T'ang-Zeit, annimmt.

(Diese Annahme war nicht immer eine allgemeine. Die Bücher-Listen der T'ang-Annalen kennen das Werk noch nicht, es taucht vielmehr erst auf in der Bibliographie *Tsch'ung wên tsung mu* (s. oben S. 145) unter dem Titel *Tsch'un-ts'iu Kung-yang schu* 疏, aber ohne daß ein Verfasser genannt wird. Ebenso führen die Bücherlisten der Sung-Annalen das Werk ohne Angabe eines Verfassers auf. Gleichzeitig aber erscheint im 11. Jahrhundert Sü Yen als Name des Verfassers dieses sehr ausführlichen Kommentars, so anscheinend in der Ausgabe der kanonischen Schriften, die auf Kaiserlichen Befehl zu Anfang des 11. Jahrhunderts unter der Leitung von Hing Ping 邢昺 hergestellt wurde. Vergl. Legge, *Chin. Cl.* I, *Prolegomena* S. 20. Auch Ma Tuan-lin — *Wên hien t'ung k'ao* Kap. 182 fol. 6 v⁰ — bemerkt, daß „Sü Yen von Manchen als Verfasser genannt werde", und dieselbe Angabe findet sich im *Kuang-tsch'uan ts'ang schu tschi* 廣川藏書志 von Tung You 董逌, einem unbekannten Werke des sonst bekannten Verfassers aus dem 12. Jahrhundert. Der letztere glaubt auch feststellen zu können — nach dem Kais. Katalog Kap. 26 fol. 6 v⁰ —, daß einerseits in dem Werke — bei *Süan kung* 12. Jahr — die Kommentare zum *Ör-ya* von Sun Yen 孫炎, und zwar der volle Text, und von Kuo P'o 郭璞 — beide dem 3. und 4. Jahrhundert angehörend, — nicht aber der des Hing Ping zitiert würden, daß es also demnach vor der Sung-Dynastie entstanden sein müsse, daß aber andererseits bei der Stelle, die von der Bestattung des Kaisers Huan handelt — *Tschuang kung* 3. Jahr —, die Darlegung des Yang Schi-hün 楊士勛, des Bearbeiters des Kommentars zum *Ku-liang tschuan*, — 7. Jahrh. — entlehnt worden sei, so daß Sü Yen nach den Perioden *Tschêng-yuan* und

b. Metaphysik.

Die naturphilosophische Mystik, die den Kern der gesamten chinesischen Philosophie bildet, und die nicht bloß die Entstehung und Entwicklung des Menschen, sondern auch die menschlichen gesellschaftlichen Beziehungen als Teil des lebendigen Kosmos ansieht, aus dem sie hervorgegangen sind und in den

---

Tsch'ang-k'ing — 785 bis 824 — gelebt haben müsse. Sonstige Eigenheiten des Stiles verweisen das Werk ebenfalls an das Ende der T'ang-Zeit. Dieser nicht auf unbedingt sicherem Grunde ruhenden Beweisführung schließen sich die Verfasser des Kais. Katalogs an. Die Unsicherheit wird erhöht durch die Tatsache, daß Ma Tuan-lin sowohl, wie die Sung-Annalen dem Werke 30 Kapitel zuschreiben, während es heute nur 28 zählt. Die Verfasser des Katalogs erklären sich die Verschiedenheit dadurch, daß Sü Yen den Text des *T. t.* als Ganzes in zwei Kapiteln besonders gehabt habe, und daß dieser dann später in das *Kung-yang tschuan* verteilt worden sei. Heute ist das Werk unter dem Titel *Tsch'un-ts'iu Kung-yang tschuan tschu schu* 注疏 d. h. Text des *T. t.* und des *Kung-yang tschuan* mit Kommentar des Ho Hiu und Bearbeitung des Sü Yen als Einheit in die große Sammlung der dreizehn kanonischen Schriften aufgenommen.)

Sü Yen führt in der Einleitung zu seinem Werke (fol. 1 v°) die Lehre bereits auf Ho Hiu zurück, indem er sie folgendermaßen auseinandersetzt: „In der Auffassung Ho's sind die drei *k'o* und die neun *tschi* ein und dasselbe. Faßt man (die einzelnen Teile) zusammen, so nennt man (das Ganze) die drei *k'o*. *K'o* bedeutet ‚Gruppe'. Nimmt man sie auseinander, so nennt man (das Ganze) die neun *tschi*. *Tschi* bedeutet ‚Gedanke'. Spricht man von den drei *k'o*, so sind in den Gruppen die neun Gedanken enthalten. So heißt es in dem *Wên schi li* von Ho (ein verlorenes Werk, ich nehme an, daß das von Ho Hiu verfaßte *Kung-yang schi li* 公羊譬例 in 1 Kap. gemeint ist, das in der Bibliographie der Sui-Annalen, Kap. 32 fol. 23 v°, aufgeführt ist): Die drei *k'o* und neun *tschi* bedeuten das Folgende. Tschou als neu und Sung als alt betrachten (s. unten), wodurch im *T. t.* der neue Zentralherrscher zur Geltung gebracht wird, das ist die erste Gruppe *(k'o)* mit den Gedanken *(tschi)* eins bis drei. Verschiedenheit der Ausdrucksweise für Tatsachen des eigenen Erlebens, für solche der unmittelbaren Kunde und für solche der überlieferten Kunde (die „drei Zeitalter" s. oben S. 171f.), das ist die zweite Gruppe mit den Gedanken vier bis sechs. Der eigene Staat wird als drinnen angesehen und dem gegenüber das chinesische Gesamtgebiet als draußen, das chinesische Gesamtgebiet als drinnen und demgegenüber das Barbarenland als draußen (s. unten), das ist die dritte Gruppe mit den Gedanken sieben bis neun." 何氏之意以爲三科九旨正是一物、若揔言之謂之三科、科者段也、若析而言之謂之九旨、旨者意也、言三个科段之內有此九種之意、故何氏作文譬例云、三科九旨者、新周故宋以春秋當新王、此一科三旨也、又云、所見異辭所聞異辭所傳聞異辭、二科六旨也、又內其國而外諸夏、內諸夏而外夷狄、是三科九旨也. Nach einer weiteren Angabe Sü Yen's (a. a. O.) ist in dem Werke

sie sich wieder einzufügen haben, diese Mystik hat in Tung Tschung-schu einen ihrer eifrigsten und wirkungsvollsten Vertreter gefunden. Insbesondere hat die Lehre von den beiden kosmischen Urkräften *yin* und *yang* bei keinem eine systematischere Durchbildung und Durchführung erfahren als bei ihm. Getreu seinem Glauben, daß „es nichts gäbe, was nicht im *T. t.* enthalten wäre" (s. oben S. 171), leitet er auch diese seine metaphysischen Spekulationen unbedenklich aus den Formeln des Konfuzius her, wobei ihm besonders die Begriffe der Eingangsformel: „Anfangsjahr, Frühling, Zentralherrscher, richtunggebender Monat, Thronbesteigung" (vergl. die Anmerkung auf dieser Seite und unten in Abschn. 5) zu Diensten sein müssen. „Die Wirkungskraft (*k'i* 氣) von Himmel und Erde zusammen bildet eine Einheit; getrennt, bildet sie das *yin* und das *yang*, zerteilt, bildet sie die vier Jahreszeiten, in ihren Teilen für sich genommen, bildet sie die fünf Elemente" 天地之氣合而爲一、分爲陰陽、判爲四時、列爲五行 (LVIII, 5 r°, in den *H. W. t. s.* LIX). Die beiden Urkräfte, zunächst gestaltet in Himmel und Erde[1], bringen dann durch ihr Zusammen-

---

Wên schi li aber die Lehre vom Inhalt des *T. t.* noch umfassender dargestellt, und die drei *k'o* und neun *tschi* bilden nur einen Teil davon, allerdings den bei weitem wichtigsten. Danach enthält das *T. t.* „die fünf Anfänge, die drei Gruppen, die neun Gedanken, die sieben Klassen, die sechs Helfer und die zwei Kategorien". Erklärt werden diese Ausdrücke wie folgt: „Die zweite Abteilung des *Wên schi li* sagt: die fünf Anfänge sind *yuan nien, tsch'un, wang, tschêng yüe* und *kung tsi weï* (d. h. also die Anfangsformeln der einzelnen Herzogsperioden.) Die sieben Klassen sind: Erdteil, Staat, Sippe, Einzelmensch, Name, Schriftzeichen und Hervorgebrachtes (?). Die sechs Helfer sind: dem Himmelssohn hilft der Kanzler, dem Kanzler hilft der Minister, dem Minister hilft der Würdenträger, dem Würdenträger hilft der Beamte; dem Fürsten hilft die Hauptstadt, der Hauptstadt hilft das chinesische Reich. Die zwei Kategorien sind: die menschlichen Angelegenheiten und die übernatürlichen Erscheinungen von übler Bedeutung" 文謚例下文云、五始者、元年春王正月公即位是也、七等者、州國氏人名字子是也、六輔者、公輔天子、卿輔公、大夫輔卿、士輔大夫、京師輔君、諸夏輔京師是也、二類者、人事與災異是也. Von einer dritten Einteilung, die sich noch in weiteren Spielereien ergeht und auf einen anderen Kommentar des *T. t.* zurückgeführt wird, kann hier abgesehen werden; weder das *T. t.*, noch Kung-yang hat mit diesen Dingen etwas zu tun. Dagegen heben die drei Gedankengruppen (*k'o*) in der Tat den auch für uns bedeutungsvollsten Inhalt des *T. t.* heraus, und eine Bemerkung von Ts'ien Ta-hin 錢大昕 (18. Jahrh.) zu *T. t. fan lu* I, 7 r° sagt nicht mit Unrecht, daß die Gruppen, mag ihre Formung auch erst von Ho Hiu oder gar von Sü Yen vorgenommen sein, dem Inhalte nach bereits bei Tung Tschung-schu vorhanden sind und ihm ihre Verdeutlichung verdanken. Wir werden auf diesen Inhalt nachher noch näher einzugehen haben.

[1] Von einer etwas anderen Anschauung geht Tung aus, wenn er sagt: „Das ewige Wirken

wirken alle Dinge und alle Wesen, also auch den Menschen hervor, dessen körperliches und geistiges Sein durch sie bedingt ist. „Der Himmel ist der Ahnherr aller Dinge, ohne den Himmel können die Dinge nicht entstehen. Das *yin* allein bringt nichts hervor und das *yang* allein auch nicht. Erst wenn das *yin* und das *yang* sich mit Himmel und Erde vermischen, kann etwas entstehen. Daher heißt es: der Sohn des Vaters ist das verehrungswürdige, der Sohn der Mutter das gewöhnliche" 天者萬物之祖、萬物非天不生、獨陰不生、獨陽不生、陰陽與天地參然後生、故曰父之子也可尊、母之子也可卑 (LXX, 6 r^0)[1]. „Himmel und Erde sind der Ursprung aller Dinge, die ersten Ahnen, von denen alles abstammt" 天地者萬物之本、先祖之所出也 (XXXIII, 3 v^0), und: „Zwischen Himmel und Erde entsteht der Mensch, und an Aussehen und Gestalt ist er seinem frühesten Ahnen nachgebildet, darum sind alle Einzelnen verehrungswürdig, weil sie das Abbild sind von der höchsten Wirkungskraft" 況生天地之間、法太祖先人之容貌、則其至德取象衆名尊貴 (ebenda, 4 v^0). Diese Lehre von den Urkräften des Alls wird in folgender mystischer Weise mit der Eingangsformel des *T. t.* in Verbindung gebracht. „Nur der Heilige vermochte (in seinem Denken) alle Dinge in eine Einheit zusammenzuschließen, nämlich in den Begriff des Uranfangs (der Urkraft *yuan* 元). Erreicht man am Ende (seines Denkens) nicht die Wurzel, aus der alles hervorgeht, und knüpft man daran nicht an, so kann man die Entwicklung nicht ermessen. Darum hat das *Tsch'un-ts'iu*

---

von Himmel und Erde ist einmal das *yin* und einmal das *yang*. Das *yang* ist die Wirkungskraft (*tê* 德) des Himmels, das *yin* seine Formung" (*hing* 刑) 天地之常一陰一陽、陽者天之德也、陰者天之刑也 (XLIX, 2 r^0).

[1] K'ang You-weï (*Tung schi hüe* — s. oben S. 135 ff. — Kap. 6 a fol. 9 v^0) gibt dazu die folgende Erklärung: „Die mündliche Erklärung des Konfuzius stellt die Bedeutung hiervon folgendermaßen fest: Alle Menschen sind vom Himmel hervorgebracht, also sind alle Menschen des Himmels Söhne; der Heilige hat indessen diese Bezeichnung zunächst gesondert und sie dem Zentralherrscher allein vorbehalten. Er ist der Sohn des Himmels, und die gewöhnlichen Menschen sind Söhne der Mutter. In Wirklichkeit ist jeder Mensch ein Sohn des Himmels, Konfuzius fürchtete aber, daß die Menschen, wenn sie im Himmel ihren Vater sähen, ihrem (irdischen) Vater nicht mehr dienen würden. Darum heißt es: ‚der Himmel ist der Ahnherr aller Dinge', und: ‚der Vater ist des Sohnes Himmel und der Himmel ist auch des Vaters Himmel' (LXX, 6 r^0), also ist der Himmel der Ahnherr. So wird das (irdische) Verhältnis zwischen Vater und Sohn gewahrt." 孔子口說特創此義、人人爲天所生、人人皆爲天之子、但聖人姑別其名稱、獨以王者爲天之子而庶人爲母之子、其實人人皆爲天之子也、孔子慮人以天爲父、則不事其父、故曰天者萬物之祖也、父者子之天也、天者父之天也、則以天爲祖矣、所以存父子之倫也.

den Ausdruck ‚erstes' (Jahr) in den Ausdruck ‚uranfängliches' umgeändert. *Yuan* 元 gleicht also dem Ausdruck *yuan* 原 ‚Urquell'. Die Bedeutung davon ist: sich anfügen an Himmel und Erde (d. h. das All) in seiner Entwicklung. Der Mensch trägt also diese Entwicklung bei seinem Lebensvorgange in sich, ohne daß er den Wandlungen der vier Jahreszeiten unterliegt. Die Urkraft ist also die Wurzel aller Dinge, und wo liegt der Uranfang des Menschen? Er liegt noch vor der Entstehung von Himmel und Erde. Darum soll der Mensch, der zwar durch die Wirkungskraft (*k'i*) des Himmels lebt und vom Himmel seine Wirkungskraft empfangen hat, hinsichtlich der Urkraft des Himmels und der Urbestimmung des Himmels dem Wirken beider nicht widerstreben (?). Der Ausdruck ‚im Frühling der richtunggebende Monat' nimmt also das Wirken von Himmel und Erde auf, knüpft an das Wirken des Himmels an und führt es zu Ende" 唯聖人能屬萬物於一而繫之、元也、終不及本所從來而承之不能遂其功、是以春秋變一謂之元、元猶原也、其義以隨天地終始也、故人唯有終始也而生、不必應四時之變、故元者爲萬物之本而人之元在焉安在乎、乃在乎天地之前、故人雖生天氣及奉天氣者、不得與天元本天元命而共違其所爲也 (XIII, 7 v⁰f.)[1]. Das Zusammenwirken (*siao si* 消息) der beiden Urkräfte *yin* und *yang* — und hier berührt sich Tung eng mit den Taoisten — stellt das *tao* dar, den Lebensvorgang im All, das Weltgesetz. Von ihrer richtigen Verschmelzung (*ho t'iao* 和調) hängt die Ausgeglichenheit des Kosmos im ganzen wie in allen seinen Teilen ab: „sind *yin* und *yang* in richtiger Verschmelzung, so gibt es keinen Gegenstand der Schöpfung, der nicht in die Ordnung gefügt wäre" 陰陽和調萬物靡不得其理矣 (XII, 7 v⁰). Das *tao* wirkt zwar in unendlich vielen Gestaltungen, aber an sich, als Weltgesetz ist es ewig und unwandelbar, „der große Ursprung des *tao* entströmt dem Himmel, der Himmel wandelt sich nicht, und das *tao* wandelt sich ebenfalls nicht" 道之大原出于天、天不變道亦不變 (D III, 7 r⁰). „Die Dinge in ihrem Wesen ohne Rücksicht auf ihre Gestaltung sind die Ideen (*yi* 意 „das Ding an sich"); die Gestaltung ohne Rücksicht auf Veränderungen ist die (der Idee innewohnende) Kraft (*tê* 德); was sich selbst genügt und keine Störung erleidet, was sich immer wiederholt und doch nicht abstumpft, das ist das *tao*" 萬物動而不形者意也、形而不易者德也、樂而不亂復而不厭者道也 (LXXXI, 10 v⁰). Störungen des natürlichen Verlaufs, des Weltgesetzes haben ihre Ursache in fehlerhaftem Zusammenwirken des *yin* und *yang*, in einem Überwiegen des einen oder des andern über das ihm zukommende Maß; sie machen sich bemerkbar

[1] Der Text dieser etwas dunklen Stelle ist keineswegs sicher, sie paßt auch in den Zusammenhang des XIII. Abschnitts nicht hinein und wird deshalb von den Kommentatoren in den Anfang des IV. Abschnitts verwiesen.

in „Heimsuchungen und Normwidrigkeiten“ (*tsai yi* 災異), die sich von kleinen Auffälligkeiten (z. B. die „rückwärtsfliegenden Habichte“, s. oben S. 181 f.) bis zu großen Natur-Katastrophen (Dürre, Überschwemmung, Erdbeben u. a.) steigern können. Der Weise erkennt diese Zeichen, er forscht nach ihren Ursachen und sucht sie zu beseitigen. Ist dies nicht möglich, so fügt er sich in das Unabänderliche, er sieht darin „des Himmels Bestimmung“ (*t'ien ming* 天命). „Als man im Westen das Einhorn fing (s. oben S. 47), da rief Konfuzius aus: mein Geschick vollzieht sich, mein Geschick vollzieht sich! Drei Jahre noch folgte sein Körper (seiner Bestimmung), dann starb er. Wenn der Heilige, fußend hierauf, das Vollenden oder Zerstören durch des Himmels Bestimmung betrachtet, so weiß er, daß es Dinge gibt, bei denen er keine Rettung bringen kann. Es ist eben Bestimmung“ 西狩獲麟曰、吾道窮吾道窮、三年身隨而卒、階此而觀天命成敗、聖人知之有所不能救、命矣 (IX, 3 r⁰). Für gewöhnlich aber liegen die Ursachen jener Erscheinungen in fehlerhaften Zuständen der Menschheit. „Läßt man (im Reiche) die Lehren der Tugend verkümmern und wendet statt dessen Strafen an (zur Lenkung des Volkes), und treffen dann die Strafen nicht die Schuldigen, so entstehen üble Stimmungen (*ki'* 氣 = Wirkungskräfte). Häufen sich aber die üblen Stimmungen bei den Unteren an, so werden Rachegefühle genährt gegen die Oberen. Sind die Oberen und Unteren nicht im Einklang mit einander, so geraten das *yin* und das *yang* in Widerstreit, und widernatürliche Zeichen von übler Vorbedeutung treten hervor. Das ist die Entstehungsursache der ungewöhnlichen Erscheinungen und Katastrophen“ 廢德教而任刑罰、刑罰不中則生邪氣、邪氣積于下怨惡畜于上、上下不和則陰陽繆盭而妖孽生矣、此災異所緣而起也 (D I, 5 r⁰). Hier zeigt sich die enge Verbindung zwischen den wirkenden Kräften des Kosmos und der sittlichen Welt, die ihre Wurzeln in den taoistischen Vorstellungen hat, aber dann der ganzen chinesischen Philosophie eigen geblieben ist. Sie folgt schon der eigentümlichen mystisch-rationalistischen Auffassung von der Entstehung und dem Wesen der menschlichen Seele, wie sie sich in den Spekulationen am Ende der vorchristlichen und im Anfange der nachchristlichen Zeit findet, und deren ältester uns bekannter Darsteller Tung Tschung-schu ist. In seinen Erörterungen über die „Lehre von den Bezeichnungen“ (s. oben S. 181) spricht dieser sich auch über die beiden grundlegenden Ausdrücke *sing* 性, die „natürliche Anlage“, und *ts'ing* 情, das „Begehren“, aus: „Was von Himmel und Erde hervorgebracht wird, heißt ‚natürliche Anlage‘ und ‚Begehren‘. Beide bilden eine Einheit, und sofern das ‚Begehren‘ noch blind ist (d. h. noch schlummert, noch „triebhaft“ ist, noch nicht zum Willen geworden ist), ist es auch ‚natürliche Anlage‘. Wenn man nun sagt: die ‚natürliche Anlage‘ ist an sich gut, wie soll es dann mit dem ‚Begehren‘ sein? Darum hat der Heilige nicht gesagt, daß die ‚natürliche Anlage‘ gut sei, sondern er hat die Bezeichnung dafür entsprechend gemacht. Im (menschlichen) Körper be-

finden sich die ‚natürliche Anlage' und das ‚Begehren', ebenso wie der Himmel ein *yin* und ein *yang* hat. Von der stofflichen Art[1] des Menschen sprechen und nicht von seinem ‚Begehren' ist wie vom *yang* des Himmels sprechen und nicht von seinem *yin*" 天地之所生謂之性情、性情相與爲一、瞑情亦性也謂性已善奈其情何、故聖人莫謂性善、累其名也、身之有性情也、若天之有陰陽也、言人之質而無其情猶言天之陽而無其陰也 (XXXV, 5 r⁰f.). Nach einer Bemerkung Wang Tsch'ung's erklärt Tung in einer besonderen Schrift über „das Begehren und die natürliche Anlage" (vergl. oben S. 111f.): „Das große bewegende Moment des Himmels ist sowohl das *yin* wie das *yang*, und das große bewegende Moment des Menschen ist sowohl das ‚Begehren' wie die ‚natürliche Anlage'. Die ‚natürliche Anlage' entsteht im *yang*, das ‚Begehren' entsteht im *yin*. Die Wirkungskraft des *yin* ist die Niedrigkeit, die Wirkungskraft des *yang* die Menschengüte"[2]. Hier deutet sich schon die Stellung Tung's zu der großen ethischen Grundfrage an, die mehr als ein halbes Jahrtausend hindurch, von den Zeiten des Konfuzius bis zum Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., vielleicht das wichtigste Scheidungsmerkmal für die verschiedenen philosophischen Schulen gewesen ist, die Frage des ursprünglichen Wesens der menschlichen Natur (der „natürlichen Anlage"), also die nämliche Frage, die als „pelagianischer Streit" im 5. Jahrhundert auch die christliche Kirche in Aufregung gebracht hat. Es wird darüber nachher noch mehr zu sagen sein. Wie er diese Frage mit in sein großes System des *yin* und *yang* hineingezogen hat, so wendet er das letztere auf die gesamte Erscheinungswelt an, auf die Vorgänge in der Natur wie auf die vom „Himmel" gegebenen Einrichtungen des menschlichen Gemeinschaftslebens. „Das ewig Bestehende an Himmel und Erde sind das *yin* auf der einen Seite, das *yang* auf der andern. Das *yang* ist die schaffende Kraft (*tê* 德) des Himmels, das *yin* seine zerstörende Kraft (*hing* 刑). Wenn man das Wirken von *yin* und *yang* bis zum Ende des Jahres verfolgt, so wird man gewahr, was der Himmel liebt und vollendet.... (der weitere Text ist unsicher und unklar). Die Norm des Himmels ist, in drei der Jahreszeiten das Leben zu erschaffen und in einer das Sterben zu betrauern. Das Sterben bedeutet hier das Verwelken und Verfallen der Dinge, das Betrauern bedeutet das Sichsorgen und Sichbekümmern der *yin*-Kraft (*k'i* 氣). Der Himmel hat auch fröhliche und zornige Kräfte, traurige und freudige Stim-

---

[1] Der Text liest hier plötzlich 質, erwartet werden muß 性.

[2] *Lun hêng* Kap. 3 (Abschn. 本情) fol. 12 v⁰: 董仲舒....作情性之說曰、天之大經一陰一陽、人之大經一情一性、性生於陽、情生於陰、陰氣鄙陽氣仁. Forke I, 389. (Über das Zitat vergl. oben S. 111f.). Näheres über diese Lehre von der Zweiteiligkeit der menschlichen Seele bei de Groot, *Religious System of China* IV, 1ff. Ebenda S. 35f. sind auch die Darlegungen Tung Tschung-schu's wiedergegeben.

mung (*sin* 心), die denen des Menschen entsprechen. Die Arten stimmen also zusammen, und Himmel und Mensch sind eins. Der Frühling hat die fröhliche Kraft, darum bringt er hervor, der Herbst hat die zornige Kraft, darum vernichtet er, der Sommer hat die freudige Kraft, darum ernährt er, der Winter hat die traurige Kraft, darum verbirgt er. Diese vier haben Himmel und Mensch gemeinsam, sie haben das gleiche Gesetz und richten sich danach. Stimmt (der Mensch) mit dem Himmel überein, so herrscht die große Ordnung, weicht er vom Himmel ab, so herrscht die große Wirrnis" 天地之常一陰一陽、陽者天之德也、陰者天之刑也、迹陰陽終歲之行以觀天之所親而任成、天之功猶謂之空空者之實也故清溧之於歲也若酸鹹之於味也僅有而已矣聖人之治亦從而然天之少陰用於功太陰用於空人之少陰用於嚴而太陰用於喪喪亦空空亦喪也(?)、是故天之道以三時成生、以一時喪死、死之者謂百物枯落也、喪之者謂陰氣悲哀也、天亦有喜怒之氣、哀樂之心、與人相副、以類合之天人一也、春喜氣也故生、秋怒氣也故殺、夏樂氣也故養、冬哀氣也故藏、四者天人同有之、有其理而一用之、與天同者大治、與天異者大亂 (XLIX, 2 r°f.). „Der Frühling läßt das *yang* heraustreten und das *yin* zurücktreten, der Herbst läßt das *yin* heraustreten und das *yang* zurücktreten, der Sommer stellt das *yang* zur Rechten und das *yin* zur Linken, der Winter das *yin* zur Rechten und das *yang* zur Linken. Tritt das *yin* heraus, so weicht das *yang* zurück; tritt das *yang* heraus, so weicht das *yin* zurück; steht das *yin* zur Rechten, so ist das *yang* zur Linken; steht das *yang* zur Rechten, so ist das *yin* zur Linken. Darum ruht der Frühling im Süden und der Herbst im Norden, beide haben nicht den gleichen Weg; der Sommer verbindet sich mit der Vorderseite und der Winter mit der Rückseite, beide haben nicht den gleichen Zug. Sie wirken gleichzeitig, aber sie verwirren einander nicht, sie bewässern und gleiten dahin, aber sie bleiben doch getrennt, das nennt man des Himmels Plan" 春出陽而入陰、秋出陰而入陽、夏右陽而左陰、冬右陰而左陽、陰出則陽入、陽出則陰入、陰右則陽左、陰左則陽右、是故春俱南秋俱北而不同道、夏交於前冬交於後而不同理、竝行而不相亂、澆滑而各持分、此之謂天之意 (L, 3 r°). „Jedes Ding hat seine Ergänzungsform, mit der es ein Paar bildet. Solche Paare sind: oben und unten, links und rechts, vorn und hinten, außerhalb und innerhalb, gut und böse, stromabwärts und stromaufwärts, fröhlich und zornig, kalt und warm, Tag und Nacht — alles dies sind Paare. Das *yin* ist die Ergänzungsform des *yang*, die Frau ist die des Mannes, der Sohn die des Vaters, der Minister die des Fürsten. Es gibt kein Ding, das keine Ergänzungsform hätte, und alle Paare enthalten ein *yin*-Element und ein *yang*-Element. Das *yang*

verbindet sich mit dem *yin*, das *yin* mit dem *yang*, der Mann verbindet sich mit der Frau, die Frau mit dem Manne, der Vater mit dem Sohne, der Sohn mit dem Vater, der Fürst mit dem Minister, der Minister mit dem Fürsten. Fürst und Minister, Vater und Sohn, Mann und Frau, alle leiten die Bedeutung ihrer Begriffe aus dem Grundgesetz des *yin* und *yang* her: der Fürst ist *yang*, der Minister *yin*, der Vater *yang*, der Sohn *yin*, der Mann *yang*, die Frau *yin*. Im Wesen des *yin* liegt es, daß es nicht allein seinen Anfang bewirken und nicht gesondert sein Ende herbeiführen kann, sein Wirken kann nicht losgelöst werden von dem, an das es geknüpft ist. So knüpft der Minister sein Wirken an den Fürsten, der Sohn das seinige an den Vater, die Frau das ihrige an den Mann, das *yin* das seinige an das *yang*, die Erde das ihrige an den Himmel usw." 凡物必有合、合必有上必有下、必有左必有右、必有前必有後、必有表必有裏、有美必有惡、有順必有逆、有喜必有怒、有寒必有暑、有晝必有夜、此皆其合也、陰者陽之合、妻者夫之合、子者父之合、臣者君之合、物莫無合而合各有陰陽、陽兼於陰、陰兼於陽、夫兼於妻、妻兼於夫、父兼於子、子兼於父、君兼於臣、臣兼於君、君臣父子夫婦之義皆取諸陰陽之道、君爲陽臣爲陰、父爲陽子爲陰、夫爲陽妻爲陰、陰道無所獨行其始也、不得專起其終也、不得分功有所兼之義、是故臣兼功於君、子兼功於父、妻兼功於夫、陰兼功於陽、地兼功於天 (LIII, 7 r⁰f.). „Der Fürst ist das Verehrungswürdige, er wohnt im Verborgenen und offenbart doch seine Stellung. Er ruht im *yin* und hat sich gegenüber das *yang*. Wie sollten die Menschen, die seine Willensregungen (*ts'ing* 情) wahrnehmen, der Menschheit Herz (d. h. den Fürsten) zu begreifen begehren? Darum liegen bei den Anordnungen dessen, der Fürst unter den Menschen ist, Pläne ohne Ursprung zu Grunde, bei seinem Tun Dinge ohne Schlüssel, damit man nicht danach forsche und danach frage.... Der Minister wohnt im *yang* und bildet das *yin*, der Fürst wohnt im *yin* und bildet das *yang*. Das Wesen des *yin* zeigt die Form und enthüllt die Willensregungen, das Wesen des *yang* hat keinen Schlüssel und macht den Geist (*schên* 神) zum höchsten" 君貴居冥而明其位、處陰而向陽、惡人見其情而欲知人之心、是故爲人君者執無源之慮、行無端之事、以不求奪以不問間..... 故人臣居陽而爲陰、人君居陰而爲陽、陰道尙形而露情、陽道無端而貴神 (XIX, 9 r⁰f.)[1]. Tung läßt also auch die Yin- und Yang-Schule (s. oben S. 113) vollauf zu ihrem Rechte kommen!

---

[1] K'ang You-weï (*Tung schi hüe* Kap. 6b fol. 23 r⁰) macht hierzu die Bemerkung: „Dieser Begriff Tung's ist in Übereinstimmung mit Lao tsĕ, doch wird die Bedeutung vom *yin* und *yang* noch in diesem Maße ausgedehnt. Des Konfuzius Lehre schließt auch Lao

c. Ethik.

Bleiben die metaphysischen Anläufe Tung Tschung-schu's, ebenso wie die aller anderen chinesischen Philosophen, in den dürftigsten Anfängen stecken, so sind die ethischen Entwicklungen bei ihm als einem grundsätzlichen Konfuzianer sehr viel reicher gestaltet. Die Stellung, die er in der vorhin berührten ethischen Grundfrage seiner Zeit, der Frage des ursprünglichen Wesens der „natürlichen Anlage" des Menschen einnimmt, ergibt sich schon aus seiner Lehre vom Wirken des *yin* und des *yang* in der menschlichen Seele. Er steht zwischen den beiden Polen von Mêng tsĕ und Sün K'ing, von denen der erstere behauptet, die natürliche Anlage sei an sich gut, der letztere, sie sei an sich schlecht, und nach den Andeutungen Wang Tsch'ung's scheint er sogar der Widerlegung beider eine besondere Schrift gewidmet zu haben.[1] Die natürliche Anlage, so lehrt er, kann an sich nicht gut, also auch nicht schlecht sein, sondern nur die Keime zum Guten sind darin enthalten. Zur Entwicklung des Guten aus der Anlage (*sing* 性) mit ihrem Begehren oder ihren Regungen (*ts'ing* 情) heraus gehört noch ein drittes, die bildende, belehrende, erziehende Kraft. „Des Himmels Anordnen nennt man die Bestimmung (*ming* 命), die Bestimmung kann ohne den Heiligen nicht ausgeführt werden. Den ursprünglichen Stoff nennt man die natürliche Anlage, die Anlage kann ohne die bildende Belehrung nicht entwickelt werden. Des Menschen Begehren nennt man die Regungen, die Regungen können ohne Lenkung nicht in Schranken gehalten werden" 天令之謂命、命非聖人不行、質樸之謂性、性非教化不成、人欲之謂情、情非制度不節 (D III, 6 r°f.). Und: „Bestimmung ist, was der Himmel anordnet; Anlage ist, was den Stoff des Lebensvorganges bildet; Regung ist, was des Menschen Begehr ausmacht. Mag es früher Tod oder hohes Alter sein, Herzensgüte oder Gesinnungsroheit, wie der Ton und das Metall vom Töpfer und Erzgießer, so werden sie alle geformt. Aber die ungemischte Reinheit kann man nicht herstellen, denn was geboren wird, geht aus Ordnung und Chaos

---

tsĕ ein, darum wird diese Bedeutung hier so besonders dargestellt" 董子此義實同老氏而推陰陽之義、應有此、蓋孔子道無不包老氏、則專提此義也. Ling Schu aber bemerkt am Anfang des XLIII. Abschnitts über Tung's Lehre vom *yin* und *yang* vielmehr: „Als die Han in ihrer Kraft das Erbe der Ts'in übernommen hatten, von denen die Wissenschaft vernichtet war, und als dann zur Zeit der Kaiser King und Wu Tung Tschung-schu das *T. t.* der Kung-yang-Schule bearbeitete, da erweiterte er zuerst die Lehre vom *yin* und *yang* und machte sie zu einem Leitwege (?) der konfuzianischen Schule. Indem er das *yang* nach oben, das *yin* nach unten setzte, wurden sie zur Idee des Vornehmen und des Geringen und bestimmten die Ordnung für das Ritual".

[1] S. oben S. 111f.

hervor, darum ist es nicht einheitlich" 命者天之令也、性者生之質也、情者人之欲也、或夭或壽或仁或鄙陶冶而成之、不能粹美、有治亂之所生、故不齊也 (D I, 5 r⁰). Also der Wille, die Bestimmung des Himmels ist es, was mittels der Erziehung die Anlage mit ihren Regungen, ihrem „Begehr", formt, so daß sie gute Handlungen hervorbringt, denn der Wille des Himmels ist eben das Gute an sich. „Das Gute für gut und das Böse für böse ansehen, das Ehrenvolle lieben und das Schimpfliche verabscheuen, das kann der Mensch nicht von sich aus, sondern die Fähigkeit dazu wird ihm vom Himmel verliehen" 善善惡惡好榮憎辱、非人能自生此、天施之在人者也 (III, 7 v⁰). „Der Himmel gibt die Bestimmung der natürlichen Anlage des Menschen, und indem er diese Bestimmung gibt, befiehlt er ihm, Herzensgüte und Rechtlichkeit zu üben und sich des Schimpflichen zu schämen, nicht aber wie die Vögel und Vierfüßler sein Dasein nach dem Grundsatze zu führen: nur leben um jeden Preis, nur nach Gewinn jagen um jeden Preis. Diesen vom Himmel gesetzten (Lebenszweck) legt das *T. t.* dar und paßt ihm die Norm der Menschheit an" 天之爲人性命使行仁義而羞可恥、非若鳥獸然苟爲生苟爲利而已、是故春秋推天施而順人理 (III, 6 v⁰). Schärfer noch kommt das Wesen der Anlage und das Verhältnis des Himmels dazu in Folgendem zum Ausdruck: „Der Mensch empfängt seine Bestimmung vom Himmel, er hat eine Anlage, die das Gute für gut und das Böse für böse ansieht. Man kann diese Anlage wohl ausbilden, aber nicht ändern, man kann sie zurüsten, aber nicht beseitigen; ebenso wie man seine Körperformen wohl fett oder mager halten, aber nicht durch andere ersetzen kann" 人受命於天、有善善惡惡之性、可養而不可改、可豫而不可去、若形體之可肥臞而不可得革也 (II, 9 r⁰). Sehr gut weiß Tung seine Auffassungen von jenem Verhältnis in einer Reihe von Vergleichen deutlich zu machen. Bei seinen Darlegungen der Lehre von den richtigen Bezeichnungen auf Grund der Ausdrucksweise im *T. t.* erörtert er auch den Ausdruck: die natürliche Anlage ist gut, und führt dazu folgendes aus: „Wenn man sagt, die Anlage ist an sich sittlich gut, so bedeutet das fast, daß das Gute ohne Belehrung gleichsam von selbst da ist, der Ausdruck stimmt also schon nicht zu dem Grundgesetze der Ausübung der Regierung (die in erster Linie Belehrung sein soll, aber dann unnötig wäre). Der Ausdruck soll das Wesen der Anlage bezeichnen; deren Wesen ist aber das Stoff-sein. So lange aber dieser Stoff keine Belehrung erfährt, wie kann er da auf einmal sittlich gut sein? Das sittlich Gute ist gleich den Reiskörnern, die Anlage gleich dem Reisstengel. Der Stengel bringt zwar die Reiskörner hervor, aber deshalb kann man den Stengel doch nicht Reiskörner nennen. So bringt auch die Anlage zwar das Gute hervor, aber deshalb kann man die Anlage doch nicht gut nennen. Die Reiskörner und das Gute sind etwas, das der Mensch auf den Himmel zurückführt, und das dann nach außen hin (sichtbar) vollendet, nicht

aber das Innere der Wirksamkeit des Himmels selbst ist. Die Wirksamkeit des Himmels hat einen bestimmten Grenzpunkt, bis zu dem sie gelangt; was innerhalb dieses Grenzpunktes liegt, heißt Himmel, was außerhalb liegt, heißt Belehrung durch den Zentralherrscher. Die Belehrung durch den Zentralherrscher ist also etwas außerhalb der Anlage Befindliches, und die Anlage soll sich nach ihr richten. Daher sagt man, die Anlage hat den Stoff zum Guten, aber sie kann nicht das Gute selbst sein. Wie könnte man wagen, dieses Wesen der Anlage mit einem anderen[1] Ausdrucke zu bezeichnen? Die Wirksamkeit des Himmels hat ihren Grenzpunkt am Seiden-Cocon, am Hanf und am Reisstengel: aus dem Hanf bildet man das Tuch, aus dem Seidencocon die Seide, aus den Reiskörnern das Eßgericht, und aus der Anlage das sittlich Gute. Alles dies führt der Heilige in seiner Erscheinung auf den Himmel zurück, der Stoff, den das Begehren und die Anlage bilden, kann dies nicht erreichen. Darum kann man (diese bildende Kraft) nicht Anlage nennen" 今謂性已善不幾於無教而如其自然、又不順於爲政之道矣、且名者性之實、實者性之質、質無教之時何遽能善、善如米性如禾、禾雖出米而禾未可謂米也、性雖出善而性未可謂善也、米與善人之繼天而成於外也、非在天所爲之內也、天所爲有所至而止、止之內謂之天、止之外謂之王教、王教在性外而性不得不遂、故曰性有善質而未能爲善也、豈敢美(?)辭其實然也、天之所爲止於繭麻與禾、以麻爲布、以繭爲絲、以米爲飯、以性爲善、此皆聖人所繼天而進也、非情性質樸之能至也 (XXXVI, 7 v⁰f.). Konfuzius selbst hat sich in der Frage niemals entscheidend geäußert, dafür aber um so deutlicher Mêng tsĕ, sein Nachfolger. Über beide spricht sich Tung mit auffallendem Freimut aus. „Unter den Worten des Heiligen findet sich der Ausdruck: ‚die Anlage ist gut' nicht, sondern nur der Ausdruck: ‚der gute Mensch'. Wie sollte ich das nicht verstehen? Wenn die Anlage aller Menschen an sich gut sein könnte, dann würde man (sagen können:) ‚der gute Mensch'. Wie sollte man das nicht einsehen? In der Art aber, wie Konfuzius diesen Gedanken bespricht, zeigt sich, daß er das Gute für schwierig hält. Das ist sehr weit gegangen. Mêng tsĕ dagegen meint, daß die Anlage aller Menschen dies wohl könnte, das ist übertrieben. Man kann nicht die Anlage des Heiligen als die Anlage schlechthin bezeichnen, und ebenso wenig kann man dies mit der Anlage der Menschen geringster Gattung tun. Was man als die Anlage schlechthin bezeichnet, das ist die Anlage des Durchschnittsmenschen. Mit der Anlage des Durchschnittsmenschen verhält es sich wie mit dem Seidencocon oder dem Ei. Erst wenn es zwanzig Tage bebrütet ist, kann es den Vogel ent-

[1] Der Text ist unsicher. Die überlieferte Lesart 美 gibt keinen Sinn, eine chinesische Konjektur schlägt 異 vor.

wickeln, und der Cocon muß erst durch Kochen erhitzt werden, ehe er die Seide hervorbringen kann; ebenso kann die Anlage erst, wenn sie mit der Belehrung durchtränkt ist, das Gute hervorbringen. Das Gute ist etwas, was durch die Belehrung entsteht, nicht aber etwas, was der Stoff selbst erreichen kann. Daher kann man nicht einfach sagen: die Anlage ist eben die Anlage. Man muß vielmehr bei dieser Bezeichnung wissen: die Anlage ist nicht etwas, was etwas anderes hervorbringen kann, eine von selbst erzeugende Kraft. Die das Gute erzeugende Kraft ist die Belehrung, nicht aber die Anlage" 按聖人言中本無性善名而有善人、吾不得見之矣、使萬民之性皆已能善善人者、何爲不見也、觀孔子言此之意以爲善難當甚、而孟子以爲萬民性皆能當之過矣、聖人之性不可以名性、斗筲之性又不可以名性、名性者中民之性、中民之性如繭如卵、卵待覆二十日而後能爲雛、繭待繰以湯而後能爲絲、性待漸於教訓而後能爲善、善教訓之所然也、非質樸之所能至也、故不謂性性者、宓知名矣無所待而起生而所自有也、善所自有則教訓已非性也 (XXXVI, 8 r⁰f.). Was aus der Anlage ohne Belehrung wird, zeigt sich in Folgendem: „Wenn Bildung und Lehre nicht ausgeübt werden, ist das Volk des Reiches nicht im richtig geordneten Zustande. Das Volk läuft dem Gewinne nach, wie das Wasser nach unten fließt. Dämmt man es durch Bildung und Lehre nicht ein, so kann man es nicht halten" 凡以教化不立而萬民不正也、夫萬民之從利也如水之走下、不以教化隄防之不能止也 (D I, 7 r⁰)[1]. Tung berührt sich in seinen Auffassungen mit dem durch Mêng tsĕ bekannt gewordenen Kao Pu-hai 告不害[2] und dem späteren Yang Hiung 楊雄 (um Christi Geburt), deckt sich aber nicht mit ihnen. Ähnlich wie der letztere nimmt er an, daß in der menschlichen Natur lediglich die Entwicklungsmöglichkeiten zum Guten vorhanden sind, noch nicht das Gute selbst; und ähnlich wie Kao im Einflusse der Umgebung, so sieht er in der Erziehung die unerläßliche Kraft, die jene Möglichkeiten erst verwirklicht und das Gute hervorbringt. Aber er geht über beide hinaus, wenn er dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, d. h. den ursprünglichen Besitz des sittlichen Maßstabes. In dieser Fähigkeit sieht er die unmittelbare Bestimmung des „Himmels", gegen die es, wie wir früher sahen (s. oben S. 190), eine Auflehnung nicht gibt, wenn nicht eine Katastrophe hervorgerufen werden soll. Der Mangel an Folgerichtigkeit in dieser Anschauung, die dem Menschen die Erkenntnis des Guten zuerkennt,

---

[1] Vergl. dazu Mêng tsĕ VI, 1, II, 2: „Der Hang zum Guten in der Anlage des Menschen ist wie das Streben des Wassers, nach unten zu fließen".

[2] S. Mêng tsĕ VI, 1, 1ff.

die Fähigkeit, gut zu handeln, aber erst von der Erziehung abhängig macht, die dabei also implicite annimmt, daß der unerzogene Mensch trotz seiner Erkenntnis nur böse handeln kann, die schließlich keine Erklärung dafür hat, wenn auch erzogene Menschen böse handeln und anscheinend eine gewisse Vorbestimmung auch auf das sittliche Gebiet ausdehnt, — ein solcher Mangel darf bei einem chinesischen Denker nicht allzusehr auffallen; überdies mag auch der mangelhafte Text an manchen Unklarheiten schuld sein.[1]

Die unmittelbare Quelle des sittlich Guten nun sieht Tung, ganz in Übereinstimmung mit Konfuzius und Mêng tsĕ[2], in der Herzensgüte oder Liebe (*jen* 仁), die eben das eigentliche Wirken, die „Bestimmung" des Himmels selbst im Menschen ist. „Die Menschen... regeln ihre Gesinnungsregungen durch deren Zurückführung auf die Herzensgüte. Das Erhabene der Herzensgüte ruht im Himmel, denn der Himmel ist die Herzensgüte" 諸人.....治其志而歸之於仁、仁之美者在於天、天仁也 (XLIV, 6 v⁰). „Was bedeutet aber Herzensgüte? Herzensgüte heißt Sorge und Liebe für die Menschen, Achtung und Friedfertigkeit ohne Zank, Bewahrung der menschlichen Beziehungen (*lun* 倫) in Zuneigung und Abneigung, das Herz ohne Niedertracht und Haß, die Gedanken ohne heimliche Mißgunst, die Empfindungen ohne Eifersucht und Neid, die Willensrichtung ohne innere Verdüsterung, die Handlungen ohne Hinterlist und Ungerechtigkeit, der Lebenswandel ohne Abwege und Gesetzwidrigkeiten, so daß das Herz die Gedanken zu beruhigen, die Empfindungen zu glätten, die Willensrichtung in Harmonie zu bringen, die Handlungen abzumessen und den Lebenswandel zu veredeln vermag, bis schließlich eine gleichmäßige Veredelung, eine harmonische Ordnung ohne Widerstreit entstehen kann. Einen solchen Zustand nennt man „Herzensgüte" 何謂仁、仁者憯怛愛人、謹翕不爭、好惡敦倫、無傷惡之心、無隱忌之志、無嫉妒之氣、無感愁之欲、無險詖之事、無辟違之行、故其心舒其志、平其氣、和其欲、節其事、易其行道、故能平易和理而無爭也、如此者謂之仁 (XXX, 12 v⁰). Der Bereich der Herzensgüte oder Liebe hat für den sittlich am höchsten Stehenden keine Grenzen, es gibt in ihm keinen Unterschied zwischen den Menschenrassen, ja nicht einmal zwischen Mensch und Tier, eine

---

[1] Eine klare Übersicht über die verschiedenen chinesischen Ansichten vom Wesen der menschlichen Anlage — in der aber Tung Tschung-schu's Lehre noch unbekannt ist — findet sich in der Abhandlung von Griffith John, *The Ethics of the Chinese, with Special Reference to the Doctrines of Human Nature and Sin* im Journal of the North China Branch of the R. A. S. II, 20ff. (1860).

[2] Vergl. z. B. Mêng tsĕ IV, 1, II, 1. Legge's Übersetzung von 仁 durch „virtue" ist viel zu farblos. Besser ist Wilhelms „Gütigkeit". Vergl. auch unten S. 201f. die Darlegungen zu dem Verhalten des Kriegsministers Tsĕ-fan von Tsch'u.

Grenzenlosigkeit, die bereits christlich anmutet. „Der Zentralherrscher dehnt seine Liebe aus bis zu den Barbarenstämmen, der Präsidialfürst bis zu den Staaten der Lehensfürsten, der Gesicherte bis zu den Bewohnern des gleichen Staates, der Gefährdete bis zu den ihm zunächst Stehenden, der Untergehende beschränkt sie auf seine eigene Person" 王者愛及四夷、霸者愛及諸侯、安者愛及封內、危者愛及旁側、亡者愛及獨身 (XXIX, 10 r⁰).[1] „Die Grundlage der Liebe reicht unter die Liebe zum Volke hinab, auch von den Vögeln, den Vierfüßlern und den Insekten ist nichts von der Liebe ausgeschlossen, wie könnte man sonst von Herzensgüte sprechen?" 質於愛民以下、至於鳥獸昆蟲莫不愛、不愛奚足謂仁 (XXIX, 9 r⁰).

Neben der Herzensgüte erscheinen ganz, wie bei Mêng tsĕ, als Seitenstücke zunächst die Rechtlichkeit (*yi* 義) und die Erkenntnis (*tschi* 智). „Das *T. t.* stellt das Wesen von Herzensgüte und Rechtlichkeit dar. Das Wesen der Herzensgüte besteht in der Liebe zu Andern (*jen* 人, in dem Schriftzeichen 仁 enthalten), nicht in der Liebe zu mir selbst (*wo* 我, in dem Schriftzeichen 義 enthalten). Das Wesen der Rechtlichkeit besteht in der Rechthaltung meiner selbst, nicht in der Rechthaltung Anderer. Wenn ich mich selbst nicht recht halte, so mag ich zwar Andere recht halten, aber man kann nicht zugeben, daß das Rechtlichkeit ist. Wenn Andere keiner Liebe von mir teilhaftig werden, so mag ich mich zwar selbst reichlich lieben, aber man kann nicht zugeben, daß das Herzensgüte ist" 春秋爲仁義法、仁之法在愛人不在愛我、義之法在正我不在正人、我不自正雖能正人弗予爲義、人不被其愛雖厚自愛不予爲仁 (XXIX, 9 r⁰). Die Erkenntnis erscheint als die regelnde Kraft. Ist die Herzensgüte ein Wirken des Gemüts, so ist die Erkenntnis ein solches des Verstandes, während die Rechtlichkeit eine Zwischenstellung einnimmt. „Die Erkenntnis sieht Unheil und Glück von ferne, sie erfaßt Nutzen und Schaden bei Zeiten. Entwickeln sich die Dinge, so weiß sie, daß sie sich wandeln; gedeihen die Unternehmungen, so weiß sie, daß ein Rückschlag kommt. Sie sieht den Anfang und kennt das Ende" 智者見禍福遠、其知利害蚤、物動而知其化、事興而知其歸、見始而知其終 (XXX, 13 r⁰). „Herzensgüte ohne Erkenntnis ist Liebe ohne Unterscheidungsfähigkeit; Erkenntnis ohne Herzensgüte ist wissen ohne danach zu handeln. Herzensgüte ist demnach Liebe zur ganzen Menschheit, Erkenntnis das Mittel, die Gefahren

[1] K'ang You-weï (a. a. O. Kap. 6b fol. 27 v⁰) bemerkt zu dieser Stelle: „Ausdehnung der Liebe auf die Barbarenvölker ist der große Grundsatz im Zeitalter des Weltfriedens. Die späteren Geschlechter, die immer nur von Vertreibung der Barbaren reden, haben dies nicht erkannt". 愛及四夷是太平一統之大道、後世專言攘夷者未知此也.

dabei abzuwenden" 仁而不智則愛而不別也、智而不仁則知而不爲也、故仁者所以愛人類也、智者所以除其害也 (XXX, 12 v⁰).[1]

Den Lehren des Konfuzius entsprechend, finden die ethischen Grundbegriffe ihre versinnbildlichende Form im „Ritual", dem *li* 禮, das die Gesamtheit der Regeln für die richtige Lebensführung, für das rechte Verhalten gegenüber den außermenschlichen Mächten, wie für die Ordnung des ganzen menschlichen Gemeinschaftslebens in allen seinen Beziehungen darstellt. Konfuzius legt diesem Form-System des *li*, ergänzt durch die Musik (*yo* 樂), eine sehr hohe Bedeutung bei, trotzdem glaubt selbst er im Hinblick auf die tyrannische Gewalt, die es offenbar schon zu seiner Zeit im chinesischen Volke ausübte, vor seiner Überschätzung warnen zu sollen.[2] Dasselbe ist der Fall mit Tung. Eine Erörterung des Verhaltens des Herzogs Wên von Lu hinsichtlich des Trauer- und des Heirats-Rituals schließt mit folgenden Sätzen: „Überblickt man alles dies, so wird man hinsichtlich der Riten zu dem Schlusse kommen, daß das, worauf die Riten das Hauptgewicht legen, die (darin zum Ausdruck kommende) Gesinnung ist. Ist die Gesinnung ehrfurchtsvoll, und sind die äußeren Zurüstungen lückenlos, so wird der Edle anerkennen, daß dies richtiges Verständnis der Riten ist. Ist die Gesinnung eine harmonische, und sind die (ritualen) Liedertöne wohllautend gestimmt, so wird der Edle anerkennen, daß dies richtiges Verständnis der Musik ist. Ist die Gesinnung eine bekümmerte, und die Lebensführung danach eingeschränkt[3], so wird der Edle anerkennen, daß dies richtiges Verständnis der Trauer ist. Daher heißt es (bei Kung-yang zu *Wên kung* 2. Jahr): ‚man nimmt nicht unnötigerweise noch etwas Weiteres auf sich', das bedeutet: das Hauptgewicht auf die Gesinnung legen. Die Gesinnung ist der Inhalt,

---

[1] Hieraus ergibt sich, daß in der Erklärung Mêng tsĕ's 是非之心智也 (II, 1, VI, 5 und VI, 1, VI, 7) *schi* und *feĭ* keine sittlichen Werte darstellen, wie Grube es in seiner Übersetzung: „das Gefühl für Recht und Unrecht ist Weisheit" tut *(Die Religion der alten Chinesen* S. 60, in Bertholet's *Religionsgeschichtlichem Lesebuch.)* Richtiger bei Legge, *Chin. Cl.* II, 278: „The feeling of approving and disapproving implies the principle of knowledge"; oder „the sense of discrimination is intelligence" bei Teitaro Suzuki, *A Brief History of Early Chinese Philosophy* S. 67. Wilhelm übersetzt denselben Ausdruck einmal mit „Recht und Unrecht" (*Mong Dsi* S. 34) und einmal mit „Billigung und Mißbilligung" (S. 132). Es kann nach Tung's Darlegungen nur heißen: „Das Verständnis für Richtiges und Unrichtiges ist Erkenntnis". Die Wiedergabe des Begriffs *tschi* durch „Weisheit" bei Grube und Wilhelm ist viel zu umfassend. Die Fähigkeit des Menschen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, ist bei Mêng tsĕ nirgends so klar ausgesprochen wie es nach Grubes und Wilhelms Übersetzung der Fall wäre.

[2] S. *Lun yü* III, 3 u. 8.

[3] D. h. Kleidung, Nahrung und Wohnung sollen während der Trauerzeit wegen des Kummers vernachlässigt werden. Vergl. *Lun yü* XVII, 21.

die äußeren Dinge sind die Form. Die Form soll den Inhalt erkennbar machen; ist der Inhalt nicht in der Form enthalten, wie kann die Form den Inhalt übermitteln? Sind Inhalt und Form beide untadelig, so sind die Riten vollkommen; Form und Inhalt in ihrer Besonderheit dürfen nicht den Namen von Ich und Du tragen.[1] Kann nicht alles untadelig sein, und gibt es eine Einseitigkeit, so ist es besser, daß der Inhalt vorhanden ist und die Form fehlt. Wenn man auch nicht anerkennen wird, daß die Riten wirkungsvoll sind, so wird dieser Fall doch immer noch etwas besser sein.... Ist die Form vorhanden, aber fehlt der Inhalt, so wird man eine solche Anerkennung erst recht nicht aussprechen, und der Fall liegt etwas schlimmer" 緣此以論禮禮之所重者在其志、志敬而節具則君子子之知禮、志和而音雅則君子子之知樂、志哀而居約則君子子之知喪、故曰非虛加之、重志之謂也、志爲質物爲文、文著於質、質不居文文安施質、質文兩備然後其禮成、文質偏行不得有我爾之名、俱不能 備而偏行之竄有質而無文、雖弗子能禮尙少善之.....有文無質非直不子乃少惡之 (II, 7 v⁰f.).

Ganz wie Mêng tsĕ hat also auch Tung Tschung-schu auf diesen vier Grundbegriffen der Herzensgüte (*jen* im weitesten Sinne), der Rechtlichkeit (*yi*), der Erkenntnis (*tschi*) und des „Rituals" (*li*), unter denen die beiden ersten wieder die beiden letzten überragen, sein gesamtes System der angewandten Ethik aufgebaut.[2] Wenn daneben noch die Zuverlässigkeit oder Ehrlichkeit (*sin* 信) und die kindliche Hingebung oder „Pietät" (*hiao* 孝) eine nicht unwichtige Rolle spielen, so erscheinen beide doch nicht als völlig selbständige oder elementare Begriffe, sondern als losgelöste Besonderheiten der umfassenden Mutterbegriffe Rechtlichkeit und Herzensgüte. Die Form, in der das System gegeben wird, besteht weniger aus theoretischen Darlegungen als aus Beispielen des *T. t.* mit ihrer Beurteilung durch Konfuzius, aus der dann weitere Schlüsse gezogen werden.

Der Kriegsminister Tsĕ-fan von Tsch'u wird bei der Belagerung der Hauptstadt von Sung von solchem Mitleid mit den Qualen der feindlichen Bevölkerung ergriffen, daß er auf eigene Hand, entgegen den Befehlen seines Fürsten, Friedensverhandlungen einleitet (*Süan kung* 15. Jahr).[3] Dieses Verhalten des Ministers wird gepriesen, obwohl es gegen die Vorschriften des *li* verstößt, denn „das System der Ritual-Vorschriften kommt der Herzensgüte nur nahe (d. h. steht ihr nach)" 禮者庶於仁 (III, 4 v⁰), und „hier handelt es sich um die Aus-

[1] D. h. Inhalt und Form dürfen nicht getrennte Dinge sein, sondern müssen eine Einheit bilden. — Der Text hier und in den folgenden Sätzen ist sicher wieder verderbt.

[2] Eine klare Darstellung der konfuzianischen Ethik in Mêng tsĕ's Erweiterung gibt Suzuki, *A Brief History of Early Chinese Philosophy* S. 49—71.

[3] S. unten in Abschnitt 5.

dehnung des Mitleids auf Fernstehende, und deshalb um etwas Großes, um ein Werk der unwillkürlichen Herzensgüte, und deshalb um etwas Schönes" 推恩者遠之而大、爲仁者自然而美 (III, 3 v⁰). Weil sie dem Grundbegriffe der Liebe und des Mitleids widerstreiten, „erkennt auch das *T. t.* keine gerechten Kriege an und mißbilligt es den Krieg in jedem Falle" 春秋爲無義戰而盡惡之 (III, 2 r⁰). Denn „das *T. t.* liebt die Menschen, die Kriege aber töten sie; wie könnte also der Edle sagen, er billige das Töten dessen, was er liebt?" 春秋愛人而戰者殺人、君子奚說善殺其所愛哉 (III, 2 v⁰). Und ferner: „das *T. t.* betont die Wichtigkeit des Volkes" und „wie groß ist der Schaden, der durch Kämpfe und Kriege für das Volk entsteht! Prüft man die Meinung (des *T. t.*) und betrachtet man seine Grundgedanken, so findet man, daß es ihm ein Gegenstand der Mißbilligung ist, wenn (der Fürst) nicht auf die (Wirkung der) Tugend sich stützt, sondern auf die (der) Gewalt, wenn er das Volk aufstachelt und in's Elend und Verbrechertum treibt. Was (dem *T. t.*) aber ein Gegenstand des Rühmens ist, das setzen die Fürsten bei Seite, indem sie die Herrschaft nicht durch Herzensgüte und Rechtlichkeit aufrecht erhalten" 春秋之敬賢重民……今戰伐之於民其爲害幾何、攷意而觀指則春秋之所惡者、不任德而任力驅民而殘賊之、其所好者設而勿用仁義以服之也 (III, 1 v⁰f.). Allerdings wird hier ein Unterschied gemacht zwischen dem „maßvoll geführten Kriege" und dem „hinterlistigen Angriffe": „das *T. t.* nennt einen maßvoll geführten Krieg im Vergleich mit einem hinterlistigen Angriff gerecht, im Vergleich mit Kriegslosigkeit aber ungerecht" 比之詐戰則謂之義、比之不戰則謂之不義 (III, 3 r⁰), und wenn einerseits „der Krieg während der Trauerzeit etwas besonders Schimpfliches ist, so erscheint anderseits der zur Vollziehung der Rache sogar als ehrenvoll" 恥伐喪而榮復讎 (III, 2 r⁰). In beiden Fällen spielt das Gebot der kindlichen Hingebung mit hinein. Der Fürst, der in Trauer ist, darf weder einen Krieg unternehmen, noch darf er mit Krieg überzogen werden.[1] Das erste ist ein Verstoß gegen die Pietät, das zweite gegen die Rechtlichkeit. Dagegen ist die Rache für eine dem Vater oder einem entfernteren Vorfahren angetane Unbill ein positives Gebot der Pietät, und selbst der Krieg eines Fürsten wird dadurch gerechtfertigt. Der Herzog Siang von Ts'i vernichtet den Staat Ki, weil zweihundert Jahre früher ein Vorfahr des Herzogs durch die Schuld eines Fürsten von Ki zu Tode gekommen war. Der Nachkomme des letzteren erträgt sein Schicksal mit vorbildlicher Würde: „Er spricht zu seinem jüngeren Bruder: Ich bin der Vorsteher unseres Ahnen-Tempels und muß jetzt sterben. Unterwirf du dich deshalb mit der Landschaft Hi dem Fürsten von Ts'i, bekenne unsere Schuld und bitte darum, unsere fünf Ahnentempel (die für einen Lehens-

[1] S. unten in Abschn. 5.

fürsten vorgeschriebene Anzahl) errichten zu dürfen, damit unsere früheren Fürsten zur bestimmten Zeit im Jahre die ihnen zustehenden Opfergaben erhalten" 謂其弟曰、我宗廟之主不可以不死也、汝以鄰往服罪於齊、請以立五廟、使我先君歲時有所依歸 (IV, 6 v⁰f.). Dann zieht er mit seinem Heere seinem übermächtigen Feinde entgegen und erleidet den Tod, sein Staat wird in Ts'i einverleibt (*Tschuang kung* 3. u. 4. Jahr).[1] Das *T. t.* rühmt beide, den einen, weil „er die Rache vollzog", den andern, weil er Sorge für seine Ahnentempel trug und den ehrenvollen Tod erlitt, so „erfüllten sie die Gesetze der Herzensgüte und der Rechtlichkeit" 其賢之也、見其申仁義也 (IV, 7 r⁰). Daß der Fürst von Ki rechtzeitig zu sterben verstand, ehrt ihn besonders, denn „wenn der Staat vernichtet ist, dann ist es das Rechte, daß der Fürst stirbt" 國滅君死之正也 (III, 6 v⁰, nach Kung-yang zu *Siang kung* 6. Jahr), und „wenn der Fürst den Thron verloren hat, dann ist er kein Fürst mehr" 失位弗君也 (III, 7 r⁰). Schon die Gefangennahme des Fürsten durch seine Feinde genügt, ihn ehrlos und seiner Stellung dauernd unwürdig zu machen, auch wenn er später in sein Land zurückkehrt, wie dies an dem Beispiel des Herzogs K'ing von Ts'i dargetan wird, der, anstatt sich den Tod zu geben, aus der Gefangenschaft entfloh und „damit Schande über seinen Ahnentempel brachte" 爲辱宗廟 (III, 7 r⁰),[1] d. h. die Gesetze der Pietät gröblich verletzte. Auf der anderen Seite „zeigte der Herzog Siang von Ts'i in seiner Handlungsweise (gegen Ki) ein dem Dienste seiner Ahnen bis zum äußersten hingegebenes Empfinden" 以襄公之爲於此焉者事祖禰之心盡矣 (Kung-yang zu *Tschuang kung* 4. Jahr), denn „die Rachepflicht bleibt bestehen auch nach hundert Generationen" 復讎乎雖百世可也, allerdings nicht für den gemeinen Mann, sondern nur für die fürstliche Familie (ebenda).

In viel weiter gehendem Maße als der Untertan wird also der Fürst durch die Gesetze der Pietät gebunden, und damit werden zugleich die Funktionen des Staates empfindlich von ihnen beeinflußt. Der Fürst von Tschêng wird gerügt, weil er während der Trauer um seinen Vater den Staat Hü mit Krieg überzog.[1] „Sein Vater war noch kein Jahr tot, als er während der Trauerzeit Soldaten aushob. Weil er die (von seinem Vater) empfangenen Wohltaten so gering achtete und die Empfindungen eines Sohnes von sich warf" 其父卒未踰年卽以喪舉兵也 .... 薄恩且施失其子心, darum wird er vom *T. t.* getadelt (III, 8 r⁰). Schon der Vater des Fürsten hatte eine große Schuld auf sich geladen, weil er den Staat Wei überfallen hatte, obwohl sich dieses Land wegen des eben erfolgten Todes seines Fürsten in Trauer befand, und weil er außerdem unter Verletzung eines neu abgeschlossenen Friedensvertrages auch den Staat Hü angegriffen. „Ein Angriff wider einen in Trauer Befindlichen ist ein Mangel an Rechtlichkeit, der Bruch eines Vertrages ein

[1] S. unten in Abschn. 5.

Mangel an Ehrlichkeit" 伐喪無義、叛盟無信 (III, 8 r⁰). Auch Heiratsangelegenheiten dürfen während der Trauerzeit nicht erledigt, nicht einmal geplant werden. „Die Bestimmungen der früheren Herrscher setzen fest, daß bei einem großen Trauerfalle (d. h. wenn Vater oder Mutter gestorben ist) drei Jahre hindurch nicht an die Tür des Trauernden gepocht werden darf, und daß seinem Empfinden Rechnung getragen werden soll, das nicht auf Erledigung von Geschäften gerichtet ist" 先王之制有大喪者三年不呼其門、順其志之不在事也 (III, 8 r⁰ und Kung-yang zu *Süan kung* 1. Jahr). Der Brauch hat allerdings hier schon frühzeitig das Ritual gemildert. „Die Trauer-Bestimmungen schreiben drei Jahre vor; eine dreijährige Trauer aber währt nur fünfundzwanzig Monate" 喪之法不過三年、三年之喪二十五月 (II, 7 r⁰). Der Herzog Wên von Lu wird aber gerügt, weil er einundvierzig Monate nach dem Tode seines Vaters eine Frau nimmt. Und zwar besteht seine Schuld darin, daß er bereits vorher den Plan zu der Heirat gefaßt und die der Eheschließung vorausgehenden rituellen Handlungen, wie das Senden der Verlobungsgeschenke usw.[1] noch innerhalb der Trauerzeit vorgenommen hatte. Dadurch wird ersichtlich, daß „dem Herzog Wên jede Gesinnung fehlte, wie sie der Kummer um den Entrückten eingibt, und er statt dessen seine Gedanken auf Heiratsangelegenheiten richtete" (文公)全無悼遠之志反思念取事 (II, 7 v⁰). Tung erinnert an das Wort des *Hiao king*, daß „vor Alters die weisen Herrscher dem Vater in Pietät und daher dem Himmel in Weisheit dienten"[2], und bemerkt dazu: „man dient dem Himmel und dem Vater in gleichem Geiste (*li*)" 事父孝故事天明、事天與父同禮也 (XXV, 14 r⁰). Aus diesen Auffasungen von den Pflichten der Pietät erklärt sich das harte Urteil des *T. t.* über den Thronerben von Hü, der versehentlich den Tod seines Vaters durch Darreichung einer falschen Medizin verursachte.[3] Und unmittelbar damit zusammen hängt der Rechtsgrundsatz: „Gegenüber Fürsten und Eltern gibt es keine nur geplante Handlung; wer (gegen sie ein Verbrechen) plant, wird bestraft (wie wenn

---

[1] Diese vorbereitenden Handlungen: *na ts'ai* 納采, *wên ming* 問名, *na ki* 納吉, *na tschêng* 納徵 und *ts'ing k'i* 請期 sind *Li ki* (Couvreur) II, 641f. beschrieben.

[2] *Hiao king* Abschn. 16 Anfang. Bei der großen Unsicherheit, die hinsichtlich des Textes des *Hiao king* seit der Han-Zeit herrscht, ist es nicht ohne Interesse, daß Tung Tschungschu im 2. Jahrh. v. Chr. einen Text vor sich gehabt hat, in dem wenigstens Teile derjenigen Abschnitte des uns überlieferten Werkes enthalten gewesen sein müssen, deren Echtheit Tschu Hi nicht mehr gelten lassen wollte. S. Legge, *The Hsiao King* (S. B. E. Bd. III) S. 472 Anm. 1. In dem Zitat bei Tung fehlen allerdings die Worte 昔者明王, die in dem erhaltenen Texte stehen und oben hinzugefügt sind. Der Satz, den ich als eine Bemerkung Tung's aufgefaßt habe, könnte an sich auch noch zu dem Zitat gehören, in dem heutigen Texte des *Hiao king* fehlt er.

[3] S. oben S. 174f.

er das Verbrechen ausgeführt hätte)" 君親無將、將而誅 (VI, 4 v⁰ und Kung-yang zu *Tschuang kung* 32. Jahr). Die Gesetze der Pietät bestimmen eben auch das Verhältnis des Untertanen zu dem Fürsten, denn „Fürst und Volk sollen (in ihrem Verhältnis zueinander) Pietät und Bruderliebe hoch halten und dabei das Ritual und die Rechtlichkeit lieben, sie sollen Herzensgüte und Reinheit pflegen und Reichtum und Gewinn gering achten" 君民者貴孝弟而好禮義、重仁廉而輕財利 (XLI, 2 r⁰). Pflicht des Fürsten ist es, „das Volk zu veranlassen, daß es pietätvoll gegen Vater und Mutter, gehorsam gegen Vorsteher und Älteste sei, daß es seine Gräber versorgt, in seinen Ahnentempeln Gaben darbringt und von Geschlecht zu Geschlecht seinen Vorfahren opfert" 君者將使民以孝於父母、順於長老、守丘墓、承宗廟、世世祀其先 (VI, 8 v⁰). Auf der anderen Seite soll der Untertan, der Minister insbesondere, bescheiden vor dem Fürsten zurücktreten und mit seiner helfenden Tätigkeit im Verborgenen bleiben. „Der loyale Minister läßt seine Mahnungen (an den Fürsten) nicht offenbar werden, sondern bestrebt sich (den Schein zu wahren), als ob alles von dem Fürsten ausginge" 忠臣不顯諫、欲其由君出也 (III, 3 v⁰).[1] „Nach dem *T. t.* ist es schlimm, wenn der Fürst keinen Ruhm hat, aber gut, wenn der Minister keinen hat. Alles Gute soll auf den Fürsten zurückgeführt werden, alles Schlechte aber auf den Minister" 春秋君不名惡、臣不名善、善皆歸於君、惡皆歸於臣 (XLIV, 7 v⁰).[2] Und: „die Leistung soll ausgehen vom Minister, aber der Ruhm dafür dem Fürsten zukommen" 功出於臣、名歸於君也 (XX, 11 v⁰). Einen Ausgleich zwischen Pietät und Pflichten gegen das Volk bedeutet es, wenn der neue Fürst, und sei es der Zentralherrscher selbst, nach dem Tode seines Vaters und Vorgängers zwar sofort die Regierung übernimmt, aber drei Jahre hindurch — so wenigstens verlangte es das Ritual der Tschou — nicht den Fürstentitel führt, sondern sich einfach als „Sohn" bezeichnet. Denn einmal „kann nach den Empfindungen von Volk und Ministern der Staat nicht einen einzigen Tag ohne Fürsten sein", und anderseits „sind die Empfindungen des Fürsten derart, daß er den Thron nicht besteigen mag" 民臣之心不可一日無君……君心之未當立也 (II, 8 v⁰), sondern nur seiner Trauer leben, nur „Sohn" sein will.[3]

Aber nicht bloß die Pietät, sondern das Ritual überhaupt bindet den Fürsten stärker als seine Untertanen. Er steht auf hoher Warte, ist allen sichtbar, und darum wirkt sein Beispiel stark und weit, im Guten wie im Bösen. „Wie der auf dem Throne Sitzende den Wind wehen läßt, so verbreitet er die Ver-

---

[1] S. unten in Abschn. 5.

[2] In der Ausgabe des *Huang Ts'ing king kie* (s. oben S. 164) steht dieser Satz im XLIII. Abschnitt.

[3] S. unten in Abschn. 5.

feinerung der Sitten" 夫處位動風化者徒 (IV, 2 r⁰).[1] Deshalb darf er nie die Würde seiner Stellung vergessen und muß stets den Abstand wahren, der ihn von der Umwelt trennt. T'o 宅, der Fürst von Tsch'ên 陳, erfährt seine Bloßstellung im *T. t.*, weil er allein im Gebiete von Ts'ai 蔡 der Jagd oblag und dabei von der Bevölkerung getötet wurde (*Huan kung* 6. Jahr). „Wenn im Altertum ein Lehensfürst sein Land verließ, so umgab er sich mit einer Truppenabteilung, um gegen unvorhergesehene Dinge gerüstet zu sein. Der Fürst von Tsch'ên[2] aber war zügellos genug, sich persönlich im Volke herumzubewegen.... Das entsprach in keiner Weise dem rechten Verhalten eines Fürsten" 古者諸侯出疆必具左右備一師以備不虞、今蔡侯恣以身出入民閒、甚非人君之行也 (VI, 8 r⁰). Der Herzog Min 閔 von Sung 宋 ließ sich dazu herbei, mit seinem Minister Wan 萬 Brettspiel zu spielen und zwar in Gegenwart seiner Frauen; dabei bekamen beide Streit, und Wan geriet in solche Wut, daß er den Fürsten tötete (*Tschuang kung* 12. Jahr.) „Vor Alters pflegte der Fürst an der Nordseite (d. h. mit dem Gesicht nach Süden) seinen Platz zu haben, während die Würdenträger an der Südseite (d. h. mit dem Gesicht nach Norden) standen, so wurde der Unterschied in der Rangstellung angezeigt, und der Höhere und der Niedere kenntlich. Wenn aber, wie hier, der Fürst dem Minister gegenüber beim Spiel sitzt, und seine Frauen dabei zugegen sind, so findet ein Unterschied zwischen Fürst und Minister nicht mehr statt.... Damit setzt er die Würde des Fürsten herab.... Der Kommentar des *T. t.* (Kung-yang zu *Süan kung* 12. Jahr) sagt: ‚Der Großwürdenträger soll nicht dem Fürsten gleichstehen'. Dadurch wird ein solches Herandrängen ferngehalten" 古者人君立於陰大夫立於陽、所以別位明貴賤、今與臣相對而博置婦人在側、此君臣無別也.....春秋傳曰大夫不適君、遠此逼也 (VI, 8 r⁰f.). Allerdings an der Vernunft der Tatsachen soll das Ritual seine Grenze finden. Ein Heer von Sung stand dem von Tsch'u gegenüber, zwischen beiden lag ein Fluß. Als die feindlichen Truppen beim Überschreiten des Flusses waren, bat ein General den Herzog Siang 襄, jetzt die Erlaubnis zum Angriff zu geben. Der Herzog verweigerte sie mit den Worten: „Ich habe gehört, daß der Edle die Menschen nicht in eine schwierige Lage bringt". Als dann die Truppen von Tsch'u alle über den Fluß hinüber, aber noch nicht fertig aufgestellt waren, bat man den Herzog abermals, nun den Angriff zu befehlen. Er lehnte wiederum ab und sagte: „Ich habe gehört, daß der Edle nicht das Trommelsignal gibt, wenn nicht die Aufstellung beendet ist". Der schließlich beginnende Kampf endete, wie vorauszusehen war, mit der

[1] Der Ausdruck *fêng* 風 „Wind" ist eine feststehende Bezeichnung geworden für den Einfluß, den die höher Stehenden auf die Unteren ausüben, und angeblich haben daher auch gewisse Lieder des *Schi king* ihren Namen *Kuo fêng* d. h. „Lehren für den Staat". Vergl. Legge, *Prolegomena* zum *Schi king* S. 35 und *Schi king* S. 2.

[2] Die Texte lesen *Ts'ai*, was unmöglich richtig sein kann.

völligen Niederlage des Herzogs von Sung (*Hi kung* 22. Jahr). Kung-yang bemerkt dazu: „Auch im Anblick großer Ereignisse soll man das große Gesetz des *li* nicht vergessen. Wenn aber nur ein (edler) Fürst vorhanden ist und kein (weltkluger) Minister, dann kann selbst Wên wang in seinem Kampfe nicht bestehen" 臨大事而不忘大禮、有君而無臣雖文王之戰亦不過此也. Denn „der Edle nimmt es genau mit dem *li*, aber er ist sorglos in Bezug auf seinen Vorteil" 君子篤於禮薄於利 (VI, 7 r⁰). Die Fürstin von Sung zog es vor, bei einem Feuer im Palaste in den Flammen umzukommen, als gegen die Gesetze des *li* zu verstoßen (*Siang kung* 30. Jahr). „Sie sagte: Was das Verlassen des Gemaches seitens einer Frau zur Nachtzeit anlangt, so darf sie, wenn die Zeremoniendame nicht anwesend ist, nicht hinuntergehen in die Halle" 宋伯姬曰、婦人夜出、傅母不在不下堂 (VI, 6 v⁰).[1] „Das *T. t.* aber preist dies als edel und stellt es als Vorbild für die Welt hin" 春秋賢而舉之以爲天下法 (I, 2 r⁰). Hier wird abendländisches Denken ebenfalls ein Überschreiten der Vernunftgrenze sehen und sich dem Urteil des *T. t.* nicht anschließen können. Anders im Folgenden. „Eine verheiratete Fürstin soll nicht ihr Land verlassen, das ist eine grundsätzliche Bestimmung des *li*. Wenn sie aber als Mutter für ihren Sohn um eine Gattin wirbt, oder zur Bestattung ihres Vater oder ihrer Mutter eilt, so darf sie es, das ist eine (notwendige) Abänderung des *li*" 婦人無出境之事、經禮也、母爲子娶婦、奔喪父母、變禮也 (IV, 3 r⁰).

Ebenso wie das *T. t.* den Krieg grundsätzlich verurteilt, weil er dem Grundgedanken der Herzensgüte zuwider geht, und ihm höchstens in bestimmten, sehr wenigen Fällen eine gewisse Berechtigung zuerkennt, ebenso lehnt es die unter den Lehensfürsten übliche Art des Eid- und Blutbundes (*mêng* 盟) ab, weil sie ein Zeichen des Mißtrauens ist, also gegen das Gesetz der Ehrlichkeit oder Zuverlässigkeit (*sin*) verstößt. „In der Auffassung des Altertums hielt man die Ehrlichkeit hoch; man gab sein Wort, damit war alles getan. Man trieb es nicht so weit, daß man unter Verwendung von Opfertieren einen Bund machte und dann einen Vertrag schloß" 古貴信結言而已、不至用牲盟而後成約 (VI, 6 v⁰ und Kung-yang zu *Huan kung* 3. Jahr).[2] Nur

[1] Vergl. oben S. 54.

[2] Vergl. *Li ki* (Couvreur) I, 92: „Die Sicherung der Zuverlässigkeit unter den Lehensfürsten durch einen Vertrag hieß *schi* 誓 „Eid"(-Bund). Wurde ein Opfertier dabei geschlachtet, so hieß sie *mêng* 盟". Den Vorgang selbst beschreibt K'ung Ying-ta 孔穎達 (6. u. 7. Jahrh.) in seinem Kommentar zum *Li ki*, 曲禮 Kap. 5 fol. 29 r⁰, wie folgt: „Zuerst wurde eine viereckige Grube in die Erde gegraben, darüber wurde das Opfertier geschlachtet. Das linke Ohr des Tieres wurde auf eine mit Perlen geschmückte Schüssel gelegt, und das Blut in einer mit Nephrit verzierten Opfer-Schale aufgefangen. Mit dem Blute wurde der Text des Bundes aufgeschrieben, danach das Blut (auf den Mund) gestrichen und der Text verlesen" 先鑿地爲方坎、殺牲於坎上、割牲

in abgeschwächter Form, und wenn ein guter Zweck verfolgt wird, kann ein Bund vielleicht gerechtfertigt werden. „Ein Eidbund ist weniger wünschenswert als Eidbundlosigkeit, aber es gibt doch immerhin etwas, was man als sittlich guten Eidbund bezeichnen kann“ 盟不如不盟、然而有所謂善盟 (III, 3 r⁰). So findet die gegenseitige Bindung durch Eid, die der Fürst von Ts'i und der Fürst von Weï in P'u vornahmen (*Huan kung* 3. Jahr), die Billigung des *T. t.*, weil sie, wie Kung-yang sagt, zwar „beiderseitig bei ihrem Leben schwuren“, aber keinen Blutbund mit Tieropfer und Blut-Zeremonie schlossen, und so „dem rechten Brauche (des Altertums) schon näher kamen“ 相命近正也. Der Bund, der in Schan-yuan geschlossen wurde (*Siang kung* 30. Jahr), und zwar ungesetzlicherweise sogar von den Ministern der Staaten anstatt von den Fürsten, wird trotzdem gebilligt, weil der Bund eine Hilfstätigkeit in Sung nach einem großen Brandunglück dort zum Zweck hatte, denn „wenn die Fürsten zusammenkommen, weil ein guter Zweck sie dazu bestimmt, so wird das Gute auch als solches anerkannt“ 諸侯會同賢爲主、賢賢也 (VI, 6 v⁰). „Gepriesen aber und als Vorbild für die Welt hingestellt“ wird das Verhalten des Fürsten Huan von Ts'i, der die Zuverlässigkeit bis zur Selbstentäußerung trieb. Er war in Ko mit dem Herzog von Lu zusammengetroffen und wurde dort von dessen Minister mit dem Schwerte in der Hand unter Todesdrohung, während er selbst wehrlos war, gezwungen, einen Blutbund zu schließen, in dem er die Rückgabe gewisser Ländereien an Lu versprach (*Tschuang kung* 13. Jahr). Huan hielt dieses erpreßte Versprechen, obwohl er nicht dazu verpflichtet gewesen wäre. „Wie das Einhalten der rechten Form (*li*) unzweifelhaft ihre Erwiderung findet, so erhält das Geben unzweifelhaft seinen Entgelt, das ist vom Himmel geregelt“ 禮無不荅、施無不報、天之數也 (I, 2 r⁰).

Getragen von den Haupttugenden der Herzensgüte und der Rechtlichkeit scheinen auch Tung's volkswirtschaftliche Grundsätze; sie muten in ihrer sozialpolitischen Einsicht fast modern an und atmen bereits den Geist des „sozialen Ausgleichs“ von heute. „K'ung tsĕ sagte: ‚man sorgt sich nicht um die Armut, sondern man sorgt sich um den Ausgleich.‘[1] Wo große Aufhäufungen

---

左耳盛以朱盤、又取血盛以玉敦、用血爲盟書成、乃歃血而讀書. Nach Hü Schên, dem Verfasser des *Schuo wên*, den derselbe Kommentator zitiert, und der seinerseits wieder der Angabe des *Han schi* folgt, „verwandten die Kaiser und die Lehensfürsten ein Rind oder ein Schwein, die Würdenträger einen Hund, und die gewöhnlichen Leute einen Hahn“ 許愼據韓詩云、天子諸侯以牛豕、大夫以犬、庶人以雞. Die gleiche Beschreibung bei Legge zu Mêng tsĕ VI, 2, VII, 3.

[1] Die Worte finden sich *Lun yü* XVI, 1, aber in etwas anderer Form: „Ich habe gehört, daß Leiter von Staaten und von Familien sich nicht sorgen um ein Zuwenig (bei der Bevölkerung), sondern um die Ungleichmäßigkeit (不均), daß sie sich nicht sorgen um die Armut, sondern um die Friedlosigkeit. Denn wo Gleichmäßigkeit besteht, da gibt es keine

entstehen, da gibt es auch tiefe Löcher. Der große Reichtum führt zur Überhebung und die große Armut zum Elend. Aus dem Elend aber kommt das Verbrechen, und aus der Überhebung die Tyrannei, das liegt im Wesen der Menschen begründet. Der Heilige erkennt, wo die Quelle der Wirrnis im Wesen des Menschen sich befindet, darum regelt er den Wandel der Menschen und macht einen Unterschied zwischen Hoch und Niedrig. Er sorgt dafür, daß die Reichen ihre Vornehmheit zeigen können, aber nicht bis zur Überhebung gelangen, daß die Armen ihren ausreichenden Lebensunterhalt haben und nicht dem Elend verfallen. Auf diese Weise wirkt er mäßigend und führt den Ausgleich herbei. Wenn der Besitz nicht aufgespeichert wird, so besteht Frieden zwischen Hoch und Niedrig, und die Regierung ist leicht. In der heutigen Zeit aber hat man diese mäßigende Regelung bei Seite gesetzt, jeder folgt seinen eigenen Begierden, und diese Begierden kennen kein Ende, die Allgemeinheit gibt sich ihren Leidenschaften hin, und deren Antrieb hat keine Grenze. So kranken die Vornehmen oben an Unersättlichkeit, und die kleinen Leute unten sind elend und ausgehungert; die Reichen hasten nach immer mehr Gewinn und verlieren darüber den Willen zur Gerechtigkeit, die Armen aber werden täglich mehr zu Gesetzesverächtern und können nicht mehr gezügelt werden. Darum ist in dieser Zeit die Regierung schwer" 孔子曰不患貧而患不均、故有所積重則有所空虛矣、大富則驕、大貧則憂、憂則爲盜、驕則爲暴、此衆人之情也、聖者則於衆人之情見亂之所從生、故其制人道而差上下也、使富者足以示貴而不至於驕、貧者足以養生而不至於憂、以此爲度而調均之、是以財不匱而上下相安、故易治也、今世棄其度制而各從其欲、欲無所窮、而俗得自恣、其勢無極、大人病不足於上、而小民羸瘠於下、則富者愈貪利而不肯爲義、貧者日犯禁而不可得止、是世之所以難治也 (XXVII, 1 r°f.).

Armut; wo Eintracht herrscht, da gibt es kein Zuwenig; wo Friede ist, da gibt es keine Umwälzungen". Der Gedankengang scheint hier nicht einheitlich und läßt Zweifel an der Richtigkeit des Textes aufkommen. Tung Tschung-schu hat den letzteren jedenfalls anders gelesen, und nach seiner Auslegung bezieht sich 均 nicht auf die Innehaltung „des ihm zustehenden Namens und Platzes durch den Einzelnen" wie Legge meint („every one getting his own proper name and place"), oder auf die „Ordnung", wie Wilhelm, viel zu allgemein, übersetzt, sondern auf die Ausgleichung des Besitzes. Schließt man sich dieser Auffassung Tung's an, so muß auch das Wort 寡 „zu wenig", und damit der ganze erste Satz anders verstanden werden als Legge, Wilhelm und die sonstigen Übersetzer es tun. Mit dem „Zu wenig" ist danach nicht die Spärlichkeit der Bevölkerung („menschenleer" bei Wilhelm, „infrequentia subditorum" bei Zottoli) gemeint, sondern eine Unzulänglichkeit des Besitzes bei der Bevölkerung. Mir erscheint diese Auslegung auch nach dem Texte des *Lun yü* als die sehr viel wahrscheinlichere.

Insgesamt ist die Beobachtung der geschilderten großen Gesetze der Sittlichkeit in erster Linie der Maßstab, durch den die Kulturhöhe eines Staates und damit seine Stellung im „Weltreiche" bestimmt wird. Das *T. t.* unterscheidet scharf zwischen den Angehörigen des „Mittelreichs" oder vielleicht: „der mittleren Staaten" (中國) und den „Barbaren" (夷狄). Zu den letzteren werden offenbar alle die Völkerstämme gerechnet, deren Vorfahren nicht nachweislich zu den Bewohnern der um das Kaiser-Gebiet im Bereich des Huang ho und des Weï-Flusses unmittelbar herumliegenden alt-chinesischen Staaten gehörten, also nicht bloß die halb oder gar nicht zivilisierten Stämme der Jung, Man, Ti usw., sondern auch die Staaten, die sich durch Eroberung der Wilden-Gebiete mehr oder weniger nach dem Muster der Mittel-Staaten gebildet hatten und zum Teil an Umfang und Macht die letzteren weit übertrafen, wie Tsch'u im Süden, Wu im Südosten, Ts'in im Westen, K'i 杞, Kü 莒 und Sü 徐 im Osten, Sien-yü 鮮虞 im Norden u. a. Also zunächst gibt die Abstammung und Rasse einen gewissen Vorrang, aber nur deshalb, weil sie eine Überlegenheit der Kultur verbürgt oder wenigstens wahrscheinlich macht. „In der gewöhnlichen Terminologie des *T. t.* gilt der Grundsatz, daß nicht den Barbaren-Völkern die größere Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der richtigen Handlungsweise (*li*) zuerkannt wird, sondern dem Mittelreiche" 春秋之常辭也不予夷狄而予中國爲禮 (III, 1 r⁰), d. h. von vornherein gilt ein Staat des „Mittelreiches" für überlegen und erhält deshalb andere Bezeichnungen als ein „Barbarenstaat", aber nur, so lange er sich dieses Vorzuges nicht unwürdig erweist. „Im *T. t.* heißt es: ‚Tsin brach in Sien-yü ein' (*Tschao kung* 12. Jahr). Warum ist es hier so scharf gegen Tsin und stellt es mit den Barbaren gleich?[1] Wenn Fürst und Minister des einen Landes in ein anderes Land eindringen, dessen Fürst den gleichen Familien-Namen trägt[2], und dabei keine edle Gesinnung zeigen, die geziemende Form (*li*) nicht erwidern und außerdem dort Furcht und Schrecken verbreiten, ist das dann nicht die Art von Barbaren?" 春秋曰晉伐鮮虞、奚惡乎晉而同夷狄也……今我君臣同姓適女、女無良心、禮以不荅、有恐畏我、何其不夷狄也 (I, 2 r⁰f.). Ebenso wird der Fürst von Tschêng als ein Barbar angesehen, weil ein Heer von Tschêng in Weï eingefallen war, während dieses Land um seinen kürzlich gestorbenen Fürsten trauerte (*Tsch'êng kung* 3. Jahr. III, 7 v⁰f.), der Fürst also gleichfalls sich der

---

[1] Diese Schärfe soll sich darin zeigen, daß bei Tsin kein Fürstentitel angewendet, sondern nur der einfache Landesname gebraucht wird, was der Regel nach nur bei Barbarenstaaten geschieht.

[2] Die Fürstenfamilien von Tsin und Sien-yü führten beide den Stammesnamen Ki 姬. Das Verhalten von Tsin verstieß also, abgesehen von allem Andern, auch gegen die Pietät.

Stellung eines Angehörigen des Mittelreiches unwürdig gezeigt hatte.[1] Auf der anderen Seite erfährt der Fürst Tschuang von Tsch'u, also ein „Barbar", eine hohe Ehrung wegen seines großmütigen Verhaltens gegenüber dem Fürsten von Tschêng, dessen Land er erobert hatte, aber ihm, gerührt durch seine Demut, wieder zurückgab. Tsin dagegen, ein „Mittelstaat", greift den hochherzigen Fürsten trotz seiner Großmut an, obwohl er Tschêng bereits geräumt hat, und wird dann vernichtend von Tschuang geschlagen. „Hier hat sich Tsin in ein Barbarenvolk verwandelt und Tsch'u in ein Kulturvolk, darum wechselt die Terminologie entsprechend diesem Sachverhalt" 今晉變而爲夷狄、楚變而爲君子、故移其辭以從其事 (III, 1 r°). „Nicht Tsin wird die größere Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der richtigen Handlungsweise zuerkannt, sondern Tsch'u" 不與晉而與楚子爲禮也 (Kung-yang zu *Süan kung* 12. Jahr)[2]. Man sieht, wie tief die Wurzeln des chinesischen Kulturstolzes in das Altertum hinabreichen, und wie verständlich und berechtigt er war, bevor er, durch Unwissenheit genährt, seine grotesken Formen annahm.

d. Staatslehre.

Die Lehre des Konfuzius vom Staate, so wie sie uns durch Kung-yang und Tung Tschung-schu übermittelt wird, deckt sich ganz mit dem großen Plane, wie er von den Begründern der Tschou-Dynastie festgestellt war und uns aus dem *Tschou li* bekannt ist. Allerdings ist der Name „Staat" auf diesen Plan nur unvollkommen anwendbar, weil unser Staatsbegriff auch die Begrenztheit eines Landgebietes enthält[3], der konfuzianischen Vorstellung aber diese Be-

[1] Vergl. oben S. 203 und unten in Abschnitt 5.

[2] Das Nähere über den Sachverhalt und die Terminologie s. unten in Abschnitt 5. Man erinnert sich, welche Bedeutung man in China bis in die neueste Zeit hinein der „Terminologie" beilegte, wie man sich dort weigerte, fremde Fürsten, Staatseinrichtungen und Würdenträger mit denselben Ausdrücken zu bezeichnen wie die eigenen, und wie dieser Umstand oftmals die Veranlassung zu lebhaften Auseinandersetzungen zwischen der chinesischen Regierung und den fremden Vertretungen gewesen ist. — Über diese ganze Kulturfrage vergl. auch oben S. 181 ff.

[3] „Die staatliche Verbandseinheit ruht auf der äußeren Grundlage eines abgegrenzten Teiles der Erdoberfläche. Sie hat ein Gebiet, d. h. einen räumlich abgegrenzten, ausschließlichen Herrschaftsbereich" (Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* 2. Aufl. S. 172). Wenn Hawkling L. Yen, *A Survey of Constitutional Development in China* S. 78 aus dem *T. t.* den entsprechenden Satz herleiten will: „A group of persons inhabiting a certain portion of the earth to maintain and improve there being must organize themselves politically, i. e. form a State", so paßt dies nur auf den Lehenstaat, nicht aber auf den Weltstaat des *T. t.*, der den modernen Reform-Chinesen zwar sehr unbequem ist, der sich nun aber einmal mit keinen Mitteln beseitigen läßt, auch nicht dadurch, daß man ihn — wie Yen dies tut — einfach verschweigt.

grenztheit fehlt. Tung Tschung-schu kennt keinen begrenzten Staat mit unbegrenzter Staatshoheit, sondern nur ein „Weltreich", d. h. die beherrschte Erde als kosmische Einheit oder *yin* gegenüber dem herrschenden Himmel oder *yang* als zweiter kosmischer Einheit; dieses Weltreich heißt deshalb auch *t'ien hia* d. h. „das unter dem Himmel Liegende". Das „Volk" des „Weltreiches" muß natürlich die ganze Menschheit sein, denn „die Erde trägt alles, und der Himmel bedeckt alles". Seine Herrschaft ausüben tut der Himmel mittelbar. „Der Himmel spricht nicht, sondern läßt durch Menschen seine Gedanken verkünden", und „dem Fürsten, der den Auftrag (des Himmels) erhalten, sind des Himmels Gedanken verliehen, darum hat er die Bezeichnung ‚Himmelssohn', d. h. er soll den Himmel als seinen Vater ansehen und ihm dienen nach der Pietät, das ist das Gesetz" 天不言使人發其意.....受命之君天意之所予也、故號爲天子者、宜視天如父、事天以孝、道也 (XXXV, 1 v⁰). Der „Himmelssohn" ist also der Vertreter des Himmels und lenkt als Zentralherrscher das Weltreich. Diese Vermittlerstellung zwischen Himmel und Erde und die Trägerschaft göttlicher Gedanken gibt dem Herrscher einen Platz hoch über allen anderen Menschen und macht ihn zum „Heiligen". „Der heilige Herrscher sitzt oben auf dem Thron, der Himmel bedeckt ihn, die Erde trägt ihn" 聖主在上位、天覆地載 (LII, 6 v⁰). Sein Reich hat keine Grenzen, oder, wie Kung-yang (zu *Hi kung* 24. Jahr) es ausdrückt: „Für den Zentralherrscher gibt es kein Ausland" 王者無外, ebenso wie über ihm nur sein Vater, der Himmel, ist. Wir haben also in diesem Gebilde der konfuzianischen Theorie die universale Zäsaropapie reinster Prägung zu sehen, den Weltstaat auf theokratischer Grundlage[1].

---

[1] Es ist mir unverständlich, wie man behaupten kann, die Bezeichnung der chinesischen Staatsform als Zäsaropapie sei nicht richtig. (S. China-Archiv 3. Jahrg. S. 152). Diese Bezeichnung soll für solche orientalische Staaten zutreffen, in denen „der Herrscher unbeschränkter Vertreter der göttlichen Macht, und sein Wille daher gottähnlich unbeschränkt und unbeschränkbar sei". In China dagegen sei „der Kaiser in eine pietätvolle Unterordnung zu einer vergöttlichten Familienidee gesetzt, von der er seine Autorität erhält". Ich weiß nicht, woher diese Umschreibung der Zäsaropapie stammt, sie ist völlig willkürlich und geht an dem Wesen der Sache vorbei. Die gesperrten Worte sind entlehnt aus Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* S. 283, aber Jellinek ist weit entfernt davon, sie als Kennzeichnung der Zäsaropapie angesehen wissen zu wollen. Er macht die sehr richtige Bemerkung, daß man bei der Theokratie zwei Grundtypen unterscheiden muß. „Der Herrscher ist Vertreter der göttlichen Macht, sein Wille daher gottähnlich, oder er ist beschränkt durch göttliche Macht, die ihren überstaatlichen Willen durch andere Organe äußert". Es kann nach den oben angeführten Worten Tung Tschung-schu's keinem Zweifel unterliegen, welchem „Grundtypus" die chinesische Theokratie zuzurechnen ist. Der dem zweiten Typus eigene „innere Dualismus", d. h. die menschliche Gewalt, der

Wie aber die einzelnen Teile der Menschheit sich nach ihrer gemeinsamen Abstammung zu Sippenverbänden oder Völkern zusammengeschlossen haben,

---

Herrscher, und die „durch andere Organe geäußerte" übermenschliche Gewalt, das Priestertum, ist dem chinesischen Staate von jeher fremd gewesen, ja er ist mit der Idee dieses Staates schlechterdings unvereinbar. Beide Gewalten sind hier in einer Person vereinigt. „Der Kaiser", sagt Plath, *Über die Verfassung und Verwaltung Chinas unter den drei ersten Dynastien* S. 26, „war zugleich Hoherpriester und Lehrer, und seine Aufmerksamkeit sollte auf alles dieses gerichtet sein", d. h. im chinesischen Weltstaate war der „Zäsar" zugleich „Papst", der Staat also eine Zäsaropapie. Wenn Tsch'ên Huan-tschang (*The Economic Principles of Confucius and his School* I, 61) im Gegensatz hierzu behauptet, „die konfuzianische Kirche habe niemals ein Haupt gehabt wie den Papst, und der chinesische Kaiser sei nicht das Haupt der Kirche", so beruht das auf der völligen Verkennung der alten konfuzianischen Lehre, die bei den durchsichtigen Tendenzen, denen sein Werk dient, wohl nur zum Teil unbeabsichtigt ist. Es ist auch unnötig, die gekünstelte Vorstellung von einer „vergöttlichten Familienidee" heranzuziehen, der der Kaiser untergeordnet sein soll. Natürlich steht der „Himmelssohn" im Dienste des übergeordneten göttlichen Willens, aber das gehört eben zum Wesen der Theokratie, und wir finden das Gleiche in allen Theokratien, vom israelitischen Staate bis zur römischen Papstkirche. —

Im Übrigen hat der konfuzianische Staat mehr als einen Zug gemeinsam mit dem antiken hellenischen Staate. Ebenso wie der Stadtstaat des alten Griechenland war er von Anfang an — was sich aus seiner Entstehung auch unschwer erklärt — nicht bloß politische, sondern auch Kultus-Gemeinschaft, und ebenso wie jener ursprüngliche Begriff sich in der Vorstellung immer mehr ausweitete, bis er, über Plato und Aristoteles hinweg, in der Lehre der Stoiker zum Weltstaate wurde, der die ganze Menschheit umschloß, mag auch, nur erheblich früher, der Staatsgedanke der Tschou, insbesondere des Tschou kung im 12. Jahrhundert v. Chr. nur der Abschluß einer längeren Entwicklung aus der Kultusgemeinschaft des Sippenverbandes gewesen sein. Ja auch der Staatszweck der aristotelischen Griechen, das εὖ ζῆν, das „wohlgestaltete Leben", erinnert an das durch das *li* geregelte *tao*, den bestimmungsgemäßen Wandel der konfuzianischen Chinesen, der das Ergebnis der Bildung durch den „Heiligen" sein muß. — Es ist auffallend und bedauerlich, daß in den abendländischen Untersuchungen über Wesen und Geschichte des Staatsbegriffes der chinesische Staat niemals in den Kreis der Betrachtung gezogen wird. Die asiatische Staatenwelt scheint leider unseren Juristen und Rechtshistorikern eine terra incognita zu bleiben, und Jellinek, a. a. O. S. 22 meint, daß „eingehende Untersuchung und Berücksichtigung der altorientalischen Staaten unmöglich sei, weil das uns bekannte Material über sie viel zu gering sei, um ein mehr als oberflächliches Urteil gestatten zu können". China wird denn auch mit keinem Worte in Jellineks großem Werke erwähnt, und doch ist gerade die Lehre vom konfuzianischen Universal-Staate so durchsichtig, daß sie ein Schlüssel sein könnte für das Verständnis von Wesen und Art des altorientalischen Staates überhaupt. Das bekannte Material über diese Lehre aber ist umfangreicher als Jellinek annahm.

so sind die von ihnen bewohnten Landgebiete zu „Staaten" geworden, die gegeneinander abgegrenzt sind. „Die Bestrebungen des Zentralherrschers sind zwar einheitlich und richten sich auf das Weltreich" 王者欲一乎天下 (Kungyang zu *Tsch'êng kung* 15. Jahr), trotzdem liegt es in der natürlichen Entwicklung, daß es „ein Drinnen und ein Draußen" gibt, d. h. daß nicht alle Völker und ihre Staaten gleichartig und gleichstehend sein können. Zunächst wird die Verschiedenheit bedingt werden durch das größere oder geringere Maß der Einwirkungsmöglichkeit für den Zentralherrscher. Da von ihm als dem Träger der göttlichen Gedanken, und nur von ihm alle „Belehrung" d. h. das Licht der Kultur ausgeht, so werden die Staaten am höchsten entwickelt sein, die von diesem Lichte am längsten und am stärksten getroffen sind, also vor allem die, die ihm räumlich am nächsten liegen. Der Sitz des Himmelssohnes bildet den „Mittelpunkt" des Weltreiches, der „Mittelstaat" (中國) ist mithin der unmittelbare Empfänger der göttlichen Einwirkung, es folgen anschließend die Staaten der verwandten Völker und schließlich ringsherum die mehr, weniger oder noch gar nicht zivilisierten „Barbaren", die der Zentralherrscher allmählich durch Güte in den Lichtkreis seines segenspendenden Wirkens zu ziehen bemüht sein muß. „Der Himmelssohn liebt die Nächststehenden, um so die Entfernten zum Kommen zu veranlassen, denn noch nie geschah es, daß man die Entfernten heranzog, ohne die Nächststehenden voranzustellen. Darum sieht man den eigenen Staat als drinnen an und (im Verhältnis dazu) die chinesischen Gesamtgebiete (die „Mittelstaaten") als draußen, die chinesischen Gesamtgebiete als drinnen und (im Verhältnis dazu) das Barbarenland als draußen. Denn es heißt (Kungyang zu *Tsch'êng kung* 15. Jahr): ‚vom Nächsten geht der Anfang aus'" (天子)親近以來遠、未有不先近而致遠者也、故內其國而外諸夏、內諸夏而外夷狄、言自近者始也 (VI, 4 v⁰). Wenn also von dem Mittelstaate oder, im Verhältnis zu den „Barbaren"-Staaten „draußen", von den Mittelstaaten „drinnen" eine Überlegenheit beansprucht wird, so kann sich dieser Anspruch, wie wir bereits sahen (s. oben S. 210), nur auf die größere Kulturhöhe gründen, auf die Tatsache, daß in diesen Staaten „die Gedanken des Himmels" infolge der Wirksamkeit seines Vertreters bereits besser verwirklicht worden sind als in den anderen. In dem Maße aber, wie die letzteren ebenfalls in den Lichtkreis der „Lehre" gelangen und von ihr durchtränkt werden, schwindet natürlich jener Anspruch, und die sittliche Vervollkommnung kann sogar soweit gehen, daß dadurch die Überlegenheit eines „äußeren" Staates über einen „inneren" begründet wird[1].

[1] Die natürlichen ethnischen Verhältnisse im Altertum machen diese chinesische Theorie durchaus erklärlich. Der chinesische Urstamm (wenn man einen solchen annehmen will) trug seine Kulturformen allmählich in die halb oder ganz wilden Völkerschaften, auf die er bei seinem kolonisierenden Vordringen überall stieß, und er hat diese wohl weit weniger

Die einzelnen Staaten sind zwar in sich selbständig, aber ihre Fürsten haben ihre Stellung nicht kraft eigenen oder ihres Volkes Recht, sondern halten sie zu Lehen vom Himmelssohn, und ihre Regierung muß geführt werden nach den großen ethischen Gesetzen und nach den Bestimmungen des *li*, wie sie vom Zentralherrscher gelehrt und erklärt werden. „Der Himmelssohn erhält seine Befehle vom Himmel, die Lehensfürsten erhalten die ihrigen vom Himmelssohn" 天子受命於天、諸侯受命於天子 (LXX, 7 r°). Und: „Im Tschuan heißt es: nur der Himmelssohn empfängt seine Befehle vom Himmel, das Weltreich empfängt die seinigen vom Himmelssohn, der einzelne Staat die seinigen von seinem Fürsten. Sind die Befehle an die Fürsten (dem Himmel) entsprechend, so bekommen auch die Völker dem entsprechende Befehle, sind die an die Fürsten (dem Himmel) zuwiderlaufend, so bekommen auch die Völker zuwiderlaufende Befehle[1]. Daher heißt es: ist der eine Mensch gesegnet, so

---

mit dem Schwerte seiner Herrschaft unterworfen als durch die Überlegenheit seiner Lebenshaltung veranlaßt, sich dem wachsenden Gedanken von dem Weltreich und dem „Himmelsherrscher" (天王) anzufügen. Dieser Gedanke hat ja seine starke werbende Kraft auch später noch durch viele Jahrhunderte in Asien bewiesen und in dem Prunk, der verfeinerten Form und dem mystischen Halbdunkel des chinesischen Kaisertums eine kräftige Stütze erhalten. Daß sich außerhalb des ihnen bekannten Erdkreises noch andere selbständige Kulturquellen befinden sollten, konnten die alten Chinesen bei den geographischen Verhältnissen, die sie umgaben, nicht ahnen. Als ihnen aber zur Han-Zeit (gerade zu Lebzeiten Tung Tschung-schu's) durch die Entdeckungen in Mittelasien die erste genaue Kunde von fremden Kulturwelten kam, hatten ihre kosmischen Vorstellungen mit dem ethisch-politischen Universalismus bereits einen so festen Halt in ihnen gewonnen, daß sie durch neue Kenntnisse nicht mehr erschüttert werden konnten. So hat sich der Glaube an die Weltsendung des „Himmelssohnes" und an die Menschheitsaufgabe der konfuzianischen Kulturgedanken trotz aller widerstrebenden Entwicklungen die ganze lange chinesische Geschichte hindurch erhalten, und die Vorstellung von dem „Mittelstaate" mit einem Zentralherrscher und den „Außen-Staaten" des Weltreichs heftete sich an immer gewaltigere Größenverhältnisse, je größer sich der Umfang der Erdoberfläche allmählich erwies. Dabei schwand aber die Einschränkung durch die ethischen Verpflichtungen der „Mittelstaaten" völlig aus dem Bewußtsein, man nahm diese Verpflichtungen vielmehr als ein- für allemal erfüllt an und begründete darauf einen für alle Zeit und unter allen Umständen giltigen Überlegenheitsanspruch. (Vergl. unten in Abschn. 5). Kein Bekanntwerden neuer Kultursysteme hat dies starre Dogma zu lösen vermocht, bis endlich die neue Zeit mit der Wucht ihrer Ereignisse es in Trümmer schlug. Aber Teile davon leben auch jetzt noch in dem modernisierten Konfuzianismus weiter, ohne indessen selbst in der Theorie die politischen Ansprüche von ehemals zu erheben, Ansprüche wie sie heute nur noch in der Staatsweisheit des englischen Imperialismus zu finden sind. (Vergl. unten S. 217f. Anm.).

[1] Die Worte finden sich mit einigen Abweichungen im *Li ki* (Couvreur) II, 507 (Kap. XXIX, 46), nicht aber im *Kung-yang tschuan*.

können die Myriaden Völker sich darauf stützen, das wird damit gesagt" 傳曰唯天子受命於天、天下受命於天子、一國則受命於君、君命順則民有順命、君命逆則民有逆命、故曰一人有慶萬民賴之、此之謂也 (XLI, 1 v⁰). Dieses ethisch-politische System des Weltreichs bildet einen einheitlichen Körper, der aber auch nur wieder ein Teil eines noch gewaltigeren Organismus ist, nämlich des gesamten Kosmos, der die Himmelskörper mit ihren fest bestimmten wechselseitigen Verhältnissen umschließt, und dessen letzter Lebensquell wiederum im „Himmel" zu suchen ist[1]. Das Ganze wird, wie früher dargelegt, durch das Zusammenwirken des *yin* und des *yang* in Leben und Bewegung erhalten[2]. Dabei erscheint der Herrscher selbst als das *yang* gegenüber dem Minister oder den Untertanen, d. h. dem Volke[3] als dem *yin*, oder als das Herz des Organismus gegenüber dem Volke als dem umgebenden Körper. „Das Herz von allem innerhalb der Meere (der Welt) ruht beim Himmelssohn, die Völker innerhalb ihrer Gebiete hängen ab von den Lehensfürsten" 海內之心懸於天子、疆內之民統於諸侯 (XXXIV, 8 r⁰). „Der Fürst ist das Herz des Volkes, das Volk ist der Körper des Fürsten. Das Herz, das den Körper lieb hat, wird ihn in Ruhe halten; der Fürst, der das Volk liebt, wird sich ihm anpassen. Darum sollen Fürst und Volk Pietät und Bruderliebe hochhalten und dabei das Ritual und die Rechtlichkeit lieben, sie sollen Herzensgüte und Reinheit pflegen und dabei Reichtum und Gewinn gering achten. Wenn oben der Fürst persönlich dies zu seiner Pflicht macht, so werden unten die Myriaden Völker sich danach richten und Gutes vollbringen" 君者民之心也、民者君之體也、心之所好體必安之、君之所好民必從之、故君民者貴孝弟而好禮義、重仁廉而輕財利、躬親職此於上而萬民聽生善於下矣 (XLI, 2 r⁰, vergl. oben S. 212). Wie die Pietät das Verhalten des Herrschers nach „unten", dem Volke gegenüber bestimmt, so auch nach „oben", dem Himmel gegenüber. „Für den Himmelssohn drückt sich das Verhältnis zu Vater und Mutter im Dienste des Himmels aus, das Verhältnis zu Söhnen und Enkeln in der Förderung des Volkes.... Der Ausdruck Himmelssohn bedeutet Sohn des Himmels. Soll der Herrscher nun zwar die Bezeichnung Himmelssohn annehmen, nicht aber das rechte Verhalten (*li*) eines Himmelssohnes? Die Pflicht des Himmelssohnes, dem Himmel zu opfern, ist nichts anderes als die eines Menschen, seinem Vater zu essen zu geben" 天子

---

[1] Der XXXIV. Abschnitt, der das System dieses kosmischen Organismus im einzelnen darstellte, ist leider dermaßen verstümmelt (es ist nur ein spärlicher Rest von etwa 800 Schriftzeichen überhaupt erhalten), daß eine zusammenhängende Darstellung nicht mehr möglich ist.

[2] S. oben S. 187 ff.

[3] Vergl. oben S. 193. In der Tat bedeutet ja *tsch'ên* 臣 sowohl Minister, wie Untertan.

父母事天而子孫畜萬民.....天子號天之子也、奈何、受爲天子之號而無天子之禮、天子不可不祭天也、無異人之不可以不食父 (LXVII, 1 v⁰f.). Die vom Himmel stammende und vom „Heiligen" gelehrte Sittlichkeit, die Pietät insbesondere, ist also der Untergrund, auf dem sich das Gebäude des Weltreiches erhebt, das Band, das es zusammenhält, die Kraft, die es ordnet und lenkt. Wie dem Himmel gegenüber Sohn, so ist der Zentralherrscher dem Volke gegenüber Vater. Nicht mit Gewalt und Härte aber, sondern durch Belehrung und Beispiel, durch Milde und Herzensgüte soll er seine Herrschaft wirksam machen, denn „der Zentralherrscher dehnt seine Liebe aus bis zu den Barbarenstämmen" (s. oben S. 199), und „die Lehre ist die Wurzel der Regierung, das Strafgesetz aber nur ein Zweig am Baum" (d. h. nur eine Funktion der Regierung) 教政之本也、獄政之末也 (V, 10 r⁰). Im Übrigen soll der Zentralherrscher die Lehre und das gute Beispiel sich auswirken lassen, ohne unnötig in den natürlichen Gang der Entwicklung einzugreifen, er soll sich den alten Herrscher Schun zum Beispiel nehmen, der nur durch seine Persönlichkeit wirkte: „Er ließ sein Gewand lose fallen, legte die Hände zusammen, handelte nicht, und das Weltreich war in Ordnung" 垂拱無爲而天下治 (D II, 10 v⁰, nach *Schu king* V, 3,10)[1]. Ganz taoistisch-mystisch (sofern dem Texte zu trauen)

---

[1] Vergl. auch *Lun yü* XV, 4: „Nicht handeln und dadurch regieren, das tat Schun". Dieser passivische Begriff des *wu wei* 無爲 ist, ebenso wie der des *tao*, älter als Konfuzius und spielt bereits bei Lao tsĕ (s. *Tao-tê king* Abschn. 29) eine wichtige Rolle; dort muß er allerdings erheblich weiter gefaßt werden, und Konfuzius hat ihn, eigenmächtig wie es scheint, lediglich auf die Regierungskunst hin verengt. Er bildet einen besonders interessanten Bestandteil des philosophischen Gemeingutes der Chinesen, aus dem der „Taoismus" und, offenbar als dessen Gegenwirkung, die Lehre der *Ju kia*, der „Konfuzianer" erwuchs. Man fand die beiden Schriftzeichen in Kaiser K'ang-hi's faksimilierter Handschrift noch als Wahrspruch über dem Kaiserlichen Thronsessel in der Kiao-t'ai-Halle 交泰殿 des Palastes zu Peking. Vergl. die Darstellung in dem großen vom Kaiserlichen Museum in Tōkyō herausgegebenen Prachtwerke 清國北京皇城寫眞帖 *Schin koku Hok-kyō kwōjō schastschin-tschō* Tafel 75.

Die Reformatoren der K'ang You-weï'schen Schule haben sich mit dieser Theorie vom Weltreich und dem Zentralherrscher, d. h. dem konfuzianischen Universalismus auf ihre Weise abgefunden. Zunächst leugnen sie, daß dieser Universalismus im Altertum eine politische Bedeutung gehabt habe, vielmehr sei er lediglich ethischer Natur gewesen. So heißt es bei K'ang selbst in einem seiner Aufsätze (*King schi wên sin pien* Kap. 19 fol. 3 v⁰): „Die heiligen Herrscher waren nicht Herren der Menschen, sondern Herren der Ordnungen und Gesetze; die Welt fügte sich ihnen, und die Scharen der Völker unterwarfen sich ihnen. Seit der Zeit der Kampfstaaten bis zur späteren Han-Dynastie, also in einem Zeitraume von achthundert Jahren, gab es in der Welt keine Gebildeten, die nicht Konfuzius für

ist dann die Beschreibung des nicht erkennbaren, und doch vor Aller Augen liegenden Wirkens des Herrschers, dem gehorcht wird, ohne daß er befiehlt.

---

einen Zentralherrscher erklärt hätten, darüber gab es keine verschiedene Meinung. Seitdem aber Liu Hin mittels des *Tso tschuan* das *Kung-yang tschuan* vernichtet und mittels seiner alten Schrift die überlieferten Aufzeichnungen gefälscht hat (s. oben S. 59ff.), hat man die mündliche Erklärung der heutigen Wissenschaft dahin gebracht, daß man den Herzog von Tschou an die Stelle von Konfuzius und das Wort „überliefern" an die Stelle von „neu verfertigen" (s. *Lun yü* VII, 1: „Ich überliefere nur, aber verfertige nichts Neues") gesetzt hat. So ist Konfuzius für die Nachwelt nur ein hochstehender Mann umfassenden Wissens geworden, nicht aber ein Herr der Lehre, der die Ordnungen wandelte und die Gesetze gab. Die heiligen Herrscher waren nur Lehrer der Gesamtheit, nicht die Fürsten der Gesamtheit" 聖王不爲人主而爲制法主、天下從之民萌鬲之、自戰國至後漢八百年間天下學者無不以孔子爲王者、靡有異論也、自劉歆以左氏破公羊以古文僞傳記、攻今學之口說以周公易孔子、以述易作、於是孔子遂僅爲後世博學高行之人、而非復爲改制立法之教主、聖王祇爲師統而不爲君統. Mit anderen Worten: Die Zentralherrscher des Altertums (auch die der Tschou-Dynastie ?) waren nicht Welt-Kaiser in politischem Sinne, sondern Herrscher im Geist, Abgesandte Gottes, ähnlich den Propheten Israels. Die Menschheit lauschte ihnen und folgte ihren Lehren, aber die politische Herrschaft übten ihre Fürsten und Häuptlinge aus. Zu diesen „Herren der Ordnungen und Gesetze" gehörte auch Konfuzius, und sein Weltreich (*t'ien hia*) war ein „Imperium des Geistes". Erst eine Fälschung der Lehre und der Geschichte hat die „heiligen Herrscher" zu regierenden Fürsten und ihren Universalismus zu einer politischen Weltherrschaft, Konfuzius aber zu einem bürgerlichen Weisen gemacht! Sodann aber haben die Reformatoren geglaubt, aus dem *T. t.* eine Theorie der ethisch-politischen Weltentwicklung herleiten zu können, die sie die Lehre von den drei Zeitaltern (三世) nennen, und die allegorisch in die drei Zeitabschnitte des *T. t.* (s. oben S. 171f) verkleidet sein soll. (Kang You-weï *Tung schi hüo* Kap. 2 fol. 4 r°). Sie bildet auch die eine von den drei großen „Gedankengruppen" (*k'o*) des *T. t.* (s. oben S. 185f.). Diese Theorie wird in allen Schriften der Reformatoren zur Grundlage ihrer gesamten Weltanschauung gemacht. Besonders klar ist sie dargestellt in einer Abhandlung von Wang Kio-jen 王覺任 (*King schi wên sin pien* Kap. 18a fol. 63 v°ff.), auch Tsch'ên Huan-tschang (*The Economic Principles of Confucius* I, 16ff.) widmet ihr einen besonderen Abschnitt. Die erste der drei großen Stufen heißt „das Zeitalter der Ordnungslosigkeit" (據亂世). Hier „hat nur die militärische Macht zu entscheiden", „die Regierungsgewalt erkennt keine Gesetze an". „There is a sharp distinction between one's own country and all other civilized countries. The small countries are neglected". „Die Stämme Afrikas und der Südsee sind in diesem Zustande". Die nächste Stufe ist „das Zeitalter des aufsteigenden Friedens" (昇平世). Hier „ist die militärische Macht nur Hilfsmittel", „die Regierungsgewalt folgt bestimmten Gesetzen". „Für innen gilt das zivilisierte China, für außen das Barbarenland" (內夏外夷),

„Ein erleuchteter Herrscher schaut hin auf das Dunkle und lauscht auf das Lautlose, wie der Himmel alles deckt und die Erde alles trägt. Die Myriaden

---

„man zerstört die Nationalität Anderer, um die eigene zu heben". „There is a distinction only between all the civilized countries and the barbarians. By the equal right even the small countries can have their representatives". Also das Zeitalter des Nationalismus. Die dritte und letzte Stufe ist „das Zeitalter des allgemeinen Friedens" (太平世). „Die Barbaren kommen herbei und erhalten ihren Rang, fern und nah, groß und klein, alle sind eine Einheit, die Staaten haben eine gemeinsame Hauptstadt des Himmels, die Menschen bilden das gemeinsame Volk des Himmels"; Jeder liebt den Staat der Anderen wie seinen eigenen". „There is no distinction at all. The barbarians become civilized countries and obtain the same title in the diplomatic circle. Whether the nations are remote or near, small or great, the whole world is as one unit, and the character of mankind is on the highest plane". Also vollkommener Universalismus. Man wird im *T. t.* oder bei Kung-yang vergeblich nach dieser Theorie suchen, sie ist vielmehr erst von den Reformatoren hineingelesen worden, indem sie die Formeln des *T. t.*, die von Kung-yang und Tung Tschung-schu auf die Rassen- und Nationalitätenfrage, auf die Stellung des Konfuzius zu den drei Dynastien, auf seine Ansichten und Pläne hinsichtlich des Staates Lu u. a. bezogen worden sind, in ihre von anderwärts herangetragene Theorie einfügten, um dieser einen um so festeren Halt zu geben. Ihren Ursprung hat die Theorie in dem Kapitel *Li yün* 禮運 des *Li ki*, unzweifelhaft einem der interessantesten, aber auch der seltsamsten und verdächtigsten Teile dieses Werkes. Konfuzius schildert hier in einem Gespräche mit seinem Schüler Tsĕ-you 子游, der im *Lun yü* des öfteren erwähnt wird, wie die Zustände im Weltreiche sind, wenn „der Große Weg (大道) gewandelt wird", und „das Weltreich (oder die Erde) gemeinsam ist", im Gegensatz zu den mangelhaften politischen und sozialen Verhältnissen von heute, wo „der Große Weg verdüstert", und „das Weltreich Familiengut ist". Die entscheidende Frage ist, ob das „Wandeln des Großen Weges" hier von der Vergangenheit zu verstehen ist oder von der Zukunft. Die chinesischen Kommentatoren Tschêng Hüan und K'ung Ying-ta verlegen es, der ganzen späteren konfuzianischen Auffassung entsprechend, natürlich in die Vergangenheit, in „die Zeit der fünf Ti", dasselbe tun die Übersetzer Legge und Couvreur. „When the Grand course was pursued, a public and common spirit ruled all under the sky", übersetzt Legge (*S. B. E.* XXVII, 364), und: „Lorsque la grande voie de la vertu était fréquentée, le chef de l'empire ne considérait pas le pouvoir souverain comme un bien appartenant en propre à sa famille", meint Couvreur (*Li ki* I, 497) in Übereinstimmung mit der orthodoxen Auffassung. (Auf diese so verstandene Stelle des *Li yün* beruft sich auch das Abdankungs-Edikt der Ts'ing-Dynastie vom 12. Februar 1912). Dagegen bezieht K'ang You-weï's Schule die Sätze und was ihnen folgt auf einen künftigen Zustand, dem die Entwicklung erst zustrebt. Tsch'ên Huan-tschang (a. a. O. I, 18) übersetzt deshalb (gleich mit einer gewissen Tendenz): „When the Great Principle prevails, the whole world becomes a republic". Eine Ausnahme scheint Hawkling L. Yen zu machen, wenigstens drückt er sich mit sehr vorsichtiger Unbestimmtheit aus, indem er (a. a. O. S. 77) von „drei Stadien poli-

von Staaten im Weltreich wagen nicht, immer und überall nicht in Ruhe ihre Obliegenheiten zu erfüllen. Der aber den Auftrag (des Himmels) erhalten hat,

---

tischer Organisation" spricht, „die Konfuzius anerkannte", und dann fortfährt: „the first was perfect peace ... the second was inferior tranquillity ... and the third was chaos where the organization fell into pieces". Konfuzius selbst habe in dem dritten Stadium gelebt, das hiernach den Verfall von etwas Besserem darstellte. Eine Entscheidung in der Frage zu treffen ist nicht leicht: der chinesische Text läßt beide Auslegungen zu, und aus dem Zusammenhange läßt sich manches herbeibringen, das für die eine, und manches, das für die andere spricht. Nicht minder zweifelhaft ist aber die Herkunft des Textes. Daß er in der Tat dem Konfuzius zuzuschreiben wäre, wie die Reformatoren als sicher annehmen, dafür spricht nichts als die Behauptung des Textes selbst, während die gesamte Denkweise des Konfuzius, sein Standpunkt dem Altertum gegenüber, ja seine ganze Persönlichkeit, so wie wir alles dies aus dem *Lun yü* kennen, eine solche Annahme höchst unwahrscheinlich machen. Dazu kommt, daß das *Li yün* in seinen Gedankengängen wie in seiner Ausdrucksweise sehr starke taoistische Anklänge aufweist, die sich jedem kritischen Leser sofort bemerkbar machen. Sowohl den abendländischen, wie den chinesischen Bearbeitern (vergl. Legge a. a. O. S. 24 und Couvreur a. a. O. S. 496 Anm.) sind denn auch starke Zweifel zum mindesten über die Unverfälschtheit des Textes gekommen, und wenn man bedenkt, aus wie verschiedenen, im ganzen nur wenig bekannten Quellen das *Li ki* allmählich entstanden, und wie spät (bis zum 2. Jahrh. n. Chr.) es erst zu seiner jetzigen Gestalt zusammengesetzt ist, so wird man diesen so ganz unkonfuzianisch anmutenden Sätzen mit beträchtlichem Mißtrauen gegenübertreten. Der Grund, auf dem die Reformatoren ihr hochragendes Gebäude von der entwicklungstheoretischen Weisheit des Konfuzius errichten wollen, ist viel zu schwankend, als daß er eine solche Last tragen könnte: selbst wenn man die Sätze von dem „Großen Wege" auf die Zukunft beziehen will, bleibt es sehr unwahrscheinlich, daß Konfuzius sie gesprochen haben soll. Und in jedem Falle liegt ihre Bedeutung durchaus nicht so klar zu Tage wie einerseits die orthodoxen Erklärer und mit ihnen Couvreur, anderseits die Reformatoren, insbesondere Tsch'ên Huan-tschang annehmen; eine Welt-Republik darin finden zu wollen, kann in der Tat nur einem vom amerikanischem Geiste besessenen Politiker beikommen. Auch Legge, scheint mir, wird in seiner Übersetzung dem Texte nicht gerecht: das „public and common spirit" atmet englische Anschauungen. Die „Gemeinsamkeit des Weltreiches" kann wohl nur aus jenem soziologischen Anarchismus erklärt werden, wie Lao tsĕ ihn gelehrt hat, sie bedeutet dann das herrenlose Besitzen der Erde durch die Menschen, die in Genügsamkeit und Eintracht leben und Niemandes Herren und Niemandes Diener sind, einen Zustand, den Lao tsĕ aber auch eher in der Vergangenheit gesucht als von der Zukunft erwartet zu haben scheint. Der Gedanke einer sozialen Menschheitsentwicklung aus dem Chaos heraus durch einen Übergangszustand des „kleinen Friedens" (小康) in nationalen Staaten hindurch einem künftigen Ziele, der „Großen Eintracht" (大同, von Tsch'ên Huan-tschang wenig passend mit „Great Similarity" übersetzt) im übernationalen Weltbunde entgegen, wäre im 5. Jahrh. v. Chr. eines wirklichen Weisen würdig gewesen, aber leider weiß Konfuzius' Lehre, so

wird seinen Untertanen nicht zu wissen geben, wie dies zu Stande kommt[1]. Wenn die Art zu sein (道) die gleiche ist (bei dem Zentralherrscher und den Lehensfürsten), so ist ein gegenseitiges Übertreffen (in der Kenntnis des Richtigen) nicht möglich, und wenn das Begehren das gleiche ist, so kann ein Anweisen des Einen durch den Andern nicht stattfinden. Das ist die Lehre. Betrachtet man das Ganze von diesem Standpunkt, so ist klar: es ist eine Unmöglichkeit, die Macht des Fürsten zu beseitigen und doch die Befugnisse (der Einzelnen) zu regeln, keinen Unterschied zwischen dem Höheren und Niederen zu machen und doch die Ordnung der Rangstellungen aufrechtzuerhalten" 明王視於冥冥聽於無聲、天覆地載、天下萬國莫敢不悉靖共職、受命者不示臣下以知之至也、故道同則不能相先、情同則不能相使、此其教也、由此觀之未有去人君之權能制其勢者也、未有貴賤無差能全其位者也 (VI, 10 v⁰f.). Nicht minder taoistisch ist die Schilderung des gesegneten Zustandes, den ein rechter Zentralherrscher verbreitet. „Befindet sich der Zentralherrscher in richtiger Ordnung, so sind die Urdämpfe (das *yin* und das *yang*)

---

wie sie sich uns darbietet, nichts von solchen Entwicklungen nach vorn, sondern sie klagt um das verlorene Ideal der Vergangenheit und strebt, die Menschheit ihm wieder nahe zu bringen. Man mag Konfuzius auf Grund der Lehren des *T. t.*, Kung-yang's und Tung Tschung-schu's eine größere Weitherzigkeit der Anschauungen zuerkennen als die spätere Orthodoxie glauben macht, aber um über den Universalismus eines Tschou kung hinauszusehen, war er viel zu sehr von den Vorstellungen seiner Zeit beherrscht, und von welcher Art dieser Universalismus war, dafür finden wir ebenfalls in den drei Quellen, wie unsere Auszüge gezeigt haben und noch zeigen werden, Anhaltspunkte genug. Dieser Universalismus war durchaus nicht ein lediglich ethischer, sondern er war ausgesprochen politisch, allerdings auf ethisch-theokratischer Grundlage. Übrigens widerlegt Tsch'ên Huan-tschang sich selbst, wenn er sagt: „In the past, China was a universal empire, and in the present, she is only one of the nations of the world" (a. a. O. S. I, 315). Und zwar soll dieser Universalismus bis zum Opium-Kriege gewährt haben! Tsch'ên wird nicht im Ernst behaupten wollen, daß die chinesischen Dynastien keine politischen Vorrechte vor allen Staaten der Welt nach Art der älteren Zentralherrscher beansprucht hätten. Diese Ansprüche waren ja eben eine der wichtigsten Ursachen des gewaltsamen Zusammenstoßes mit dem Abendlande.

[1] Vergl. hierzu Huai-nan tsĕ (Wu-tsch'ang-Ausgabe) Kap. 2 fol. 5 r⁰: „Der Heilige richtet seinen Geist auf die Sammelstelle der geistigen Triebkräfte und macht sich die ersten Anfänge der Dinge zu eigen. So schaut er hin auf das Dunkle und lauscht auf das Lautlose. Im Dunklen gibt es für ihn allein ein Erblicken und im Stillen für ihn allein eine Klarheit" 聖人託其神於靈府而歸於萬物之初、視於冥冥聽於無聲、冥冥之中獨見曉焉、寂漠之中獨有照焉. Über den Ausdruck 靖共 vergl. *Schi king* II 6, III, 4—5.

in Harmonie, Winde und Regen treten rechtzeitig ein, glückbedeutende Gestirne werden sichtbar, und der gelbe Drache kommt herab. Befindet sich der Herrscher nicht in richtiger Ordnung, so gehen oben am Himmel Katastrophen vor sich, und üble Urdämpfe werden bemerkbar. Als die fünf Kaiser und die drei Herrscher[1] das Weltreich regierten, da wagte man nicht, eine Gesinnung des Gegensatzes von Fürst und Volk zu hegen. Man erhob die Abgabe des Zehnten, lehrte durch Liebe und ordnete an in Treue; man ehrte die Ältesten, hegte die Nächststehenden und zeigte Verehrung den Verehrungswürdigen; man nahm dem Volke seine Arbeitszeit nicht weg und verlangte nur drei Tage im Jahre Frondienste. Im Volke lebte jede Familie in behaglichem Wohlstande, es gab nicht das Unheil des Hasses und des Ehrgeizes, der Verbitterung und des Zornes, nicht das Leiden der Unterdrückung der Schwachen durch die Starken, man kannte nicht Menschen, die Verleumdungen und Gewalttätigkeiten verübten oder von Eifersucht und Mißgunst erfüllt waren. Das Volk übte die Tugend und pries das Gute; mit lose herabhängendem Haar und sein Essen verzehrend wandelte es umher[2]; es verlangte nicht nach Reichtümern und Ehren, sondern schämte sich des Schlechten und erhob sich nicht wider die Ordnung. Der Vater brauchte nicht über den Sohn, der ältere Bruder nicht über den jüngeren Tränen zu vergießen. Giftige Insekten stachen nicht, wilde Tiere fielen nicht (über andere Geschöpfe) her, und blutdürstiges Raubzeug ging nicht auf Beute aus. Vom Himmel träufelte Nektar hernieder, das purpurne Gras[3] sproßte, krystallklare Quellen sprudelten hervor, Wind und Regen hielten ihre Zeit inne, die segenspendende Ähre[4] gedieh, Phönix und Einhorn wandelten an der Weichbildgrenze der Stadt. Die Gefängnisse waren leer, man kennzeichnete die Kleider (der Gesetzesübertreter als ihre einzige Strafe), und das Volk lehnte

---

[1] Die anderen Ausgaben lesen 三皇 statt 三王. Beides ist schwer zu vereinigen mit der unten erörterten Lehre von den neun *huang*, den fünf *ti* und den drei *wang* (s. unten S. 231ff.).

[2] D. h. das Volk hatte Mußestunden, in denen es das Haar nicht zur Arbeit aufwickeln mußte, und dabei doch vollauf Nahrung zum essen.

[3] Das purpurne Gras wird in der älteren Literatur häufig erwähnt. Nach dem *Ta Tai li* soll es 15 Tage lang jeden Tag ein Blatt hervorbringen, vom 16. Tage an jeden Tag ein Blatt verlieren bis zum Ende und dann dieselbe Entwicklung von neuem beginnen. Es „wächst zur Belohnung der Tugend".

[4] Die segenspendende Ähre wird zuerst im Vorwort zum *Schu king* erwähnt (s. Legge, *Chin. Cl.* III, 9f.). T'ang, der Oheim des Kaisers, fand eine Korn-Ähre, die aus verschiedenen Stengeln bestand, die in eine Ähre zusammengewachsen waren. Er überreichte sie dem Kaiser, und dieser befahl ihm, sie dem Herzog von Tschou zu geben. Dieser verfaßte darauf den Abschnitt *Kueï ho* 歸禾 des *Schu king*. Ferner verfaßte der Herzog von Tschou nach Empfang der Ähre den Abschnitt *Kia ho* 嘉禾 desselben Werkes. — *Kia ho* heißt auch der von der republikanischen Regierung Chinas i. J. 1912 neu gestiftete Orden.

sich nicht auf. Die Barbaren der vier Himmelsrichtungen, deren Reden übersetzt werden mußten, kamen zum Kaiserhofe. Des Volkes Art war einfach und ungekünstelt, man brachte die Opfer dar für Himmel und Erde und bedachte die (Geister der) Berge und Flüsse ihrem Range gemäß zu ihrer Zeit. Das Opfer *fêng* wurde auf dem T'ai schan vollzogen, und das Opfer *schan* auf dem Liang-fu[1]. Die Halle *Ming t'ang*[2] wurde errichtet für die Ahnen-Opfer an die früheren Herrscher, wobei der Ahn dem Himmel zugesellt wurde[3]. Die Lehensfürsten des Reiches kamen alle, ihrem Amte entsprechend, zum Opfer. Als Tribut wurde dargebracht was das Land erzeugte. Man brachte es zuerst in den Ahnentempel, angetan mit der rechtwinkligen Kappe[4] und den Staatskleidern, und danach machte man deutlich, wie man die Dankbarkeit für tugendvolle Gnade (der Ahnen) voranstellte und der Wirkung der Urkraft teilhaftig wurde" (?) 王正則元氣和順、風雨時、景星見、

---

[1] Über die großen Opfer *fêng* und *schan* s. Chavannes, *Le T'ai Chan* S. 16ff. Vergl. auch unten S. 260f. Der Liang-fu ist ein kleinerer Berg in der Nähe des T'ai schan. S. Chavannes a. a. O. S. 168 Anm. 1.

[2] Über die Halle *Ming t'ang* gehen auch die chinesischen Angaben auseinander. Näheres *Li ki* Kap. 12 (Legge, *S. B. E.* XXVII, 28ff. und XXVIII, 28ff, Couvreur I, 332 und 725ff.), Chavannes, *Mém. hist.* III, 511, Quistorp, *Männergesellschaft und Altersklassen im alten China* S. 27. Vergl. auch oben S. 103.

[3] Über die „Zugesellung" der Ahnen an den Himmel beim Opfer und ihre Bedeutung s. Franke, *Kêng tschi t'u, Ackerbau und Seidengewinnung in China* S. 8 und S. 12f. Vergl. auch Kung-yang zu *Süan kung* 3. Jahr: „Warum muß beim Stadtflur-Opfer (d. h. dem Himmels-Opfer, s. unten S. 260) auch dem (Hou) Tsi geopfert werden? — Der Kaiser muß durch seinen Ahn (beim Opfermahl) Gesellschaft leisten lassen. — Warum muß der Kaiser durch seinen Ahn Gesellschaft leisten lassen? — Wenn der von innen nach außen Gehende keinen geeigneten Gefährten findet, so geht er nicht; und wenn der von außen nach innen Kommende keinen Hausherrn findet, so bleibt er nicht" d. h. die Gottheit verläßt ihr Heim nicht, wenn sie nicht weiß, daß sie beim Opfermahl geeignete Gefährten findet, und sie bleibt nicht, wenn beim Opfermahl kein Hausherr zugegen ist. 郊則曷爲必祭稷、王者必以其祖配、王者則曷爲必以其祖配、自內出者無匹不行、自外至者無主不止.

[4] Die rechtwinklige Kappe, *tuan mien* oder auch *hüan* 玄 *tuan* die „dunkle Rechtwinklige" genannt, war die große Staatsmütze unter der Tschou-Dynastie, und auch zur Han-Zeit wurde eine nach ihrem Muster geformte Kopfbedeckung getragen. Den Kommentaren zufolge war die eigentliche Kappe überdeckt von einer 8 Zoll breiten und 16 Zoll langen oben dunklen und unten purpurnen steifen Platte *(yen* 延), von der vorn und hinten je sechs buntfarbige mit Perlen geschmückte Schnüre *(sui yen* 繅延) herabhingen. Vergl. *Li ki* (Couvreur) I, 677, wo sich auch eine Abbildung der Kappe findet, ebenso wie bei Zottoli, *Cursus Litteraturae Sinicae* II, Tabula X.

黃龍下、王不正則上變天、賊氣竝見、五帝三王之治天下不敢有君民之心、什一而稅、教以愛、使以忠、敬長老、親親而尊尊、不奪民時、使民不過歲三日、民家給人足、無怨望忿怒之患、强弱之難、無讒賊妒疾之人、民修德而美好、被髮衝哺而游、不慕富貴、恥惡不犯、父不哭子、兄不哭弟、毒蟲不螫猛獸不搏、抵蟲不觸、故天爲之下甘露、朱草生、醴泉出、風雨時、嘉禾興、鳳凰麒麟遊於郊、囹圄空虛、畫衣裳而民不犯、四夷傳譯而朝、民情至朴而不文、郊天祀地、秩山川以時、至封於泰山、禪於梁父、立明堂宗祀先帝以祖配天、天下諸侯各以其職來祭、貢土地所有、先以入宗廟端冕盛服、而後見先德恩之報奉元之應也 (?) (VI, 1 r⁰ f.)[1]. Ihrer Grundstimmung nach könnte diese Schilderung auch von Lao tsĕ oder Tschuang tsĕ herrühren, so nahe kommt sie deren verlorenem Paradiese einer fernen Vergangenheit. Das Gegenstück dazu ist die darauf folgende Beschreibung des allgemeinen Verfalls unter den Tyrannen Kie und Tschou, den letzten Kaisern der Hia- und Schang-

[1] Es ist nicht ohne Interesse, zu sehen, wie Tung Tschung-schu mit diesem Maßstabe die nach innen und ganz besonders nach außen fruchtbare und glänzende Regierung des Kaisers Wu ti, unter dem er wirkte, gemessen hat, welchen Eindruck insbesondere die damaligen großartigen Entdeckungen und Eroberungen im Westen auf ihn gemacht haben. In einer seiner Denkschriften an den Thron spricht er sich darüber folgendermaßen aus: „Nun beherrschen Eure Majestät das Weltreich, innerhalb der Meere gibt es nichts, das Euch nicht untertan wäre. Euer Blick schweift weit, und Euer Ohr vernimmt alles; die Erkenntnis Eurer Untergebenen habt Ihr zum höchsten gesteigert und das Gute im Weltreich zur Vollendung gebracht. Die größte Tugend erstrahlt und begnadet auch die Länder außerhalb des (unmittelbaren) Gebiets. So haben Ye-lang (ein Barbaren-Staat in den Grenzgebieten der heutigen Provinzen Ssĕ-tsch'uan, Yün-nan und Kueï-tschou, der i. J. 130 v. Chr. durch Geschenke zur Unterwerfung bewogen war) und K'ang-kü (Sogdiana in Turkistan, das kurz vor der Abfassung der Denkschrift durch die Entdeckungen Tschang K'ien's bekannt geworden war; es ist bezeichnend, daß Tung von den zahlreichen Staaten Mittelasiens, mit denen China zur Zeit des Kaisers Wu ti in Berührung kam, gerade diesen erwähnt), wohl zehntausend Li entfernte Gegenden, an Eurer Tugend Gefallen gefunden und Eurer Gerechtigkeit sich anvertraut. Das ist die Wirkung des allgemeinen Friedens. Wenn aber dabei Eurer Majestät Verdienste noch nicht dem Volke zuteil geworden sind, so hat das vielleicht seinen Grund darin, daß des Herrschers Gesinnung ihm noch nicht zuteil geworden ist" 今陛下幷有天下、海內莫不率服、廣覽兼聽、極羣下之知、盡天下之美、至德昭然施于方外、夜郎康居殊方萬里說德歸誼、此太平之致也、然而功不加于百姓者、殆王心未加焉 (D II, 5 r⁰).

Dynastie, die „zwar die Nachkommen von heiligen Herrschern, aber überhebend bis zum Übermaß waren" 桀紂皆聖王之後驕溢妄行. Aufgezeichnet sind die Lehren der Regierungskunst — und damit zieht Tung den taoistischen Weisen ihre Grenze — in den von Konfuzius übermittelten kanonischen Büchern. „Der Edle weiß, daß der Inhaber des Thrones nicht durch Schlechtigkeit sich die Menschen untertan machen kann. Darum hält er die sechs Wissenschaften voneinander getrennt, um sich mit jeder von ihnen zu bilden. Das *Schi king* und das *Schu king* ordnen den Willensdrang, das *Li ki* und das *Yo ki* lassen das Schöne klar hervortreten, das *Yi king* und das *Tsch'un-ts'iu* klären das Wissen auf" 君子知在位者之不能以惡服人也、是故簡六藝以贍養之、詩書序其志、禮樂純其美、易春秋明其知 (II, 9v⁰f.)[1]. Alle kanonischen Bücher aber geben lediglich die Weisheit des Altertums wieder, und daß dessen „hinterlassene Grundgesetze für das Reich Zirkel und Winkelmaß" sind, haben wir bereits früher gesehen (s. oben S. 170). Dieses bedingungslose Recht des Altertums scheint auch an zwingenden Forderungen der Gegenwart kaum eine Schranke zu finden, und es ist schwer, für die Entwicklung nach vorn noch eine Möglichkeit zu entdecken, wenn man die folgenden scharf gezogenen Linien für Neubildungen im Staatswesen betrachtet. „Altertum und Gegenwart durchdringen einander, und die Weisen der Vorzeit haben ihr Vorbild den späteren Geschlechtern hinterlassen. Der Standpunkt des *T. t.* gegenüber den Fragen der Zeit ist deshalb: Beifall für das Zurückgreifen auf das Altertum, Mißbilligung für Veränderungen des ewig Giltigen, darin zeigt sich sein Bestreben, die Herrscher der Vorzeit zum Vorbilde zu nehmen. Nun gibt es aber auf der anderen Seite ein Wort, das besagt: der Herrscher muß die Staatseinrichtungen (zeitgemäß) abändern. Ein schlichter Mann, der diesen Grundsatz vernimmt, könnte ihn zum Anlaß für folgenden Einwand nehmen: Wenn man von Alters her dem Grundgesetze der Herrscher der Vorzeit folgt, wie sollte sich dieses nicht von Geschlecht zu Geschlecht forterben? Verwirrt aber durch solche Kunde, kann man zweifelhaft werden über den richtigen Weg und Irrlehren Glauben schenken; das aber wäre ein großes Unglück. Darauf wäre zu antworten: ... Wenn man sagt, der neue Herrscher (d. h. eine neue Dynastie) muß die Staats-Einrichtungen abändern, so heißt das nicht, daß er das Grundgesetz abändern, die Staatsnorm wandeln soll. Denn wenn der Auftrag vom Himmel an eine neue Familie, an einen anderen Herrscher ergeht, so heißt das nicht, daß dieser nur darum Herrscher ist, weil er die Fortsetzung des früheren Herrschers darstellt. Wenn aber (der neue Herrscher) die früheren Staatseinrichtungen insgesamt einfach beibehält und den alten Organismus nur etwas aufbessert, ohne Änderungen vorzunehmen, so ist dies nichts anderes,

[1] Unter den „sechs Wissenschaften" sind also hier die genannten sechs kanonischen Bücher zu verstehen. Vergl. dazu *Li ki* (Couvreur) II, 353f., wo die Bedeutung der letzteren in ähnlicher Weise gekennzeichnet wird.

als daß er nur darum Herrscher ist, weil er die Fortsetzung des früheren Herrschers darstellt. Ein Fürst, der den Auftrag (des Himmels) erhalten hat, ist die große Offenbarung des Himmels. Wer seinem Vater dient, der bewahrt (seines Vaters) Gesinnung; wer dem Fürsten dient, der nimmt (des Fürsten) Willen zur Richtschnur, und mit dem Himmel verhält es sich ebenso. Der Himmel hat in der großen Offenbarung sein eigenes Ziel; wenn nun (der neue Herrscher) einfach die Stelle (des früheren) übernimmt, und alles im ganzen gleich bleibt[1], so bildet er keine Offenbarung, keine Verdeutlichung und läßt den Willen des Himmels zu nichte werden. Daher muß (der neue Herrscher) die Residenz verlegen, den Namen (des Reiches) wechseln, den Jahresbeginn anders legen, die Kleiderfarben ändern, nichts weiteres. So vermeidet er, unfolgsam gegen den Willen des Himmels zu sein, und so verdeutlicht er dessen eigene Offenbarung. Was dagegen das große zusammenhaltende Band betrifft, die sozialen Beziehungen der Menschheit, die Grundnorm, die Regierungsart, die Religion, die Gewohnheiten und Bräuche, die Bedeutung der Schriftzeichen, so bleibt dies alles beim alten[2]. Wie sollte man es auch ändern? Für den (neuen) Herrscher gibt es also wohl die Formfrage einer Abänderung der Staatseinrichtungen, nicht aber die Wesensfrage einer Umwandlung der Staatsnorm"

古今通達、故先賢傳其法於後世也、春秋之於世事也善復古譏易常、欲其法先王也、然而介以一言曰、王者必改制、自僻者得此以爲辭曰、古苟可循先王之道何莫相因世迷、是聞以疑正道而信邪言、甚可患也、荅之曰、....今所謂新王必改制者、非改其道非變其理、受命於天、易姓更王非繼前王而王也、若一因前制修故業而無有所改、是與繼前王而王者無以別、受命之君天之所大顯也、事父者承意、事君者儀志、事天亦然、今天大顯己物、襲所代而率與同則不顯不明非天志、故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者、無他焉、不敢不順天志而明自顯也、若其大綱人倫道理政治教化習俗文義盡如故、亦何改哉、故王者有改制之名、無易道之實

---

[1] Einer der Kommentatoren will den zweifelhaften Text dadurch verbessern, daß er für 物 das Zeichen 勿 einführt, da nachweislich in den alten Texten beide öfters miteinander vertauscht würden (vergl. z. B. Legge's Anmerkung zu *Schu king* V, 19, 16, *Chin. Cl.* III, 519). Er erklärt dann den Satz folgendermaßen: „Wenn nun des Himmels große Offenbarung sich nicht zeigt in dem (von dem neuen Herrscher) an Stelle (des früheren) übernommenen Staate, und alles im ganzen gleich bleibt, dann gibt es keine Offenbarung usw."

[2] Vergl. *Li ki* (Couvreur) I, 778f., wo ebenfalls unterschieden wird zwischen den Dingen, für die eine Veränderung möglich war, und denen, die dauernd unveränderlich blieben.

(I, 5 r°f.). Was hiernach für eine Neuordnung — von einer Fortentwicklung läßt sich gar nicht reden — offen bleibt, ist ein winziges Gebiet und für das Wesen des Staates, für den Aufbau der Gesellschaft bedeutungslos und soll es auch sein. Die Abänderungsmöglichkeit beschränkt sich auf einige Symbole der Kaiserlichen Macht und gewisse Formen staatlicher Einrichtungen, die bestimmenden Grundlinien des Staatsorganismus, der Geist, der ihn belebt, bleiben unberührt. Der Glaube, daß das Altertum im Besitze der absoluten ethisch-politischen Wahrheit war, über die hinaus eine Entwicklung nicht möglich ist, muß jede wirkliche Weiterbildung des Staates verbauen, denn die Weisheit des Altertums ist unauflöslich mit gewissen politischen Formen verbunden, und diese müssen früher oder später mit den Forderungen einer fortschreitenden Gegenwart in Widerstreit geraten. Man denke nur an den überspannten Begriff der Pietät im Innern und an die Ansprüche des Universalismus nach außen. Der Widerstreit kann nur geschlichtet werden, entweder indem die Forderungen der Gegenwart abgewiesen werden, und der Staatsorganismus ein eigenes abgeschlossenes Dasein führt, oder indem die hindernden politischen Formen abgestoßen werden, damit aber auch mit den Lehrsätzen des Altertums gebrochen wird. Die chinesische Geschichte ist bis zum heutigen Tage eine fortdauernde Erläuterung zu der Unerbittlichkeit dieser Wahl. Bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist der chinesische Staat, kaum je beirrt, den ersten Weg gegangen, von da ab hat er, halb zwangsweise, den zweiten betreten, aber ohne klares Bewußtsein und in dem Wahne, den Geist des Altertums von den überlebten politischen Formen loslösen, die letzteren abstoßen, den ersteren unverwischt beibehalten zu können. An dieser Unmöglichkeit sind die Theorien der Reformatoren zu Schanden geworden, an ihr krankt das in der Auflösung begriffene chinesische Staatswesen bis zu diesem Tage.

Halten wir uns vor Augen, in wie engem Sinne der Begriff *kai tschi* 改制 „Abänderung der Staatseinrichtungen" bei Tung Tschung-schu und in der Lehre des *T. t.* zu verstehen ist, so können wir nicht zweifelhaft sein, welche Bedeutung wir der dem Konfuzius zugeschriebenen Stellung der Tschou-Dynastie und seinem Staate Lu gegenüber beizumessen haben, d. h. einem Probleme, das vielleicht den bedeutungsvollsten Teil der ganzen *T.-t.*-Lehre ausmacht. In dem Abschnitt „Abänderung der Staatseinrichtungen unter den drei Dynastien" 三代改制 spricht Tung in etwas dunklen Wendungen von der Lehre des *T. t.* über die „Angelegenheiten des neuen Zentralherrschers". „Gehorsam dem Himmel, besorgt das *T. t.* die Angelegenheiten des neuen Zentralherrschers: (es spricht von dem) festgesetzten Jahresbeginn und der schwarzen Farbe der Gesamtherrschaft[1], es gibt Lu (die Würde eines) Zentralherrschers

[1] Jeder der Dynastien wird als Abzeichen, ebenso wie eins der fünf „Elemente", so auch eine der fünf Farben beigelegt, nämlich der Hia-D. schwarz, der Schang- oder Yin-D. weiß, der Tschou-D. rot. S. *Li ki* (Couvreur) I, 119. Die Farben werden in Verbindung ge-

und erhebt die schwarze Farbe (zum Abzeichen der Dynastie); es scheidet Hia aus, betrachtet Tschou als nahe stehend und Sung als alt" 春秋應天作新王之事、時正黑統、王魯尙黑、絀夏親周故宋 (XXIII, 4 v⁰)[1].

bracht mit gewissen Vorgängen des Keimens usw. in der Natur beim Jahresbeginn der betreffenden Dynastie.

[1] Durch diesen Satz, wie durch die ganzen Darlegungen Tung's kommt nun auch Licht in die schon oben (S. 39) erwähnte dunkle Stelle bei Ssĕ-ma Ts'ien *(Schi ki* Kap. 47 fol. 26 v⁰f.), an der sich die Übersetzer, ich selbst eingeschlossen, bisher vergeblich abgemüht haben. S. Legge, Prolegomena zum *T. t.* S. 14, Chavannes, *Mém. hist.* V, 421 und meine eigene frühere Übersetzung in den Mitt. d. Sem. f. orient. Spr. XXI, 36f. Der Text lautet dort: 據魯親周故殷運之三代. Legge hat übersetzt: „He kept close in it to (the annals of) Loo, showed his affection for Chow, and purposely made the three dynasties move before the reader." Chavannes: „Se fondant sur le fait que (les princes de) Lou étaient apparentés aux (rois de la dynastie) Tcheou, il transporta donc dans (leur histoires des récits concernant) les trois dynasties." Endlich ich selbst: „Er stützte sich dabei auf (die Geschichte von) Lu und zeigte seine Neigung zu Tschou, daher legte er die Geschehnisse der drei Dynastien hinein." Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Satz zu Kung-yang's Lehre vom *T. t.* in Beziehungen steht und nur aus Tung's Darlegungen heraus verstanden werden kann — ein weiteres Kennzeichen für die Bedeutung des *T. t.* und die Auffassung davon zur Han-Zeit. Was zunächst die Worte selbst anlangt, so habe ich früher (a. a. O.), ebenso wie Chavannes, darauf aufmerksam gemacht, daß ein chinesischer Gelehrter des 19. Jahrhunderts, Liu Pao-nan 劉寶楠, oder sein Sohn eine leichte und doch anscheinend sehr gewichtige Konjektur daran vorgenommen hat. Liu Pao-nan, der nach dem *Sü peï tschuan tsi* Kap. 73 fol. 22 v⁰ff. von 1790 bis 1855 lebte, ist der Verfasser eines umfangreichen Kommentars zum *Lun yü*, der den Titel *Lun yü tschêng yi* führt und 24 Kapitel umfaßt. Er ist in der Sammlung *Huang Ts'ing king kie sü pien* (Kap. 1051 bis 1074) enthalten. Jedoch rühren nur die ersten 17 Kapitel ganz von Liu Pao-nan her, die Arbeit ist hier durch den Tod des Verfassers unterbrochen, und der Rest, die Kapitel 18 bis 24, von seinem Sohne Liu Kung-mien 恭冕 vollendet worden, der dann noch ein von 1866 datiertes Nachwort angefügt hat. In dem Kommentare wird auch Veranlassung genommen, jene Stelle des *Schi ki* zu erörtern, aber erst im 20. Kapitel (fol. 6 v⁰f.), so daß nicht zu entscheiden ist, ob die Darlegungen vom Vater oder vom Sohne herrühren. Die Veranlassung ergibt sich bei der Stelle *Lun yü* XVII, 5, wo Kung-schan Fu-jao, der Genosse des Usurpators Yang Huo, die beide in Lu im Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. eine Zeitlang die Macht an sich gebracht hatten, sich bemüht, Konfuzius in seine Dienste zu ziehen, eine Aufforderung, der der Weise zu folgen nicht abgeneigt ist, denn, wie er (nach der üblichen Auslegung) sagt, „wenn er mich verwendet, könnte ich nicht ein östliches Tschou schaffen?" (如有用我者吾其爲東周乎). Diese seltsame Bemerkung erhält noch eine deutlichere Form in dem Berichte Ssĕ-ma Ts'ien's über jene Aufforderung des Usurpators. Danach sagte Konfuzius: „Da die beiden Herrscher Wên und Wu (die Gründer der Tschou-

„Im *T. t.* heißt es: ‚Der Graf von K'i kam an den Hof' (*Tschuang kung* 27. Jahr). Die Nachkommen eines Zentralherrschers haben doch den Titel Herzog (Kung-

---

Dynastie) aus den (kleinen Orten) Fêng und Hao hervorgegangen sind, so könnte doch auch Pi (d. h. der Platz, den Kung-schan Fu-jao besetzt hielt, und von dem aus er die Aufforderung ergehen ließ) einmal dieselbe Bedeutung erhalten" (s. *Mém. hist.* V, 318). Das heißt mit anderen Worten: Konfuzius hat sich zeitweilig mit dem Gedanken getragen, in seinem Heimatstaate Lu eine neue Kaiserliche Dynastie zu gründen, die an die Stelle des machtlosen und verfallenen „westlichen Tschou" treten sollte! Also auch hier wieder der nämliche Gedanke, der uns bei Kung-yang wiederholt begegnet, und den wir oben eingehender zu behandeln haben. Die Chinesen — das mag hier eingeschaltet werden — haben diese Frage, die natürlich für die Beurteilung des Konfuzius von ungeheurer Wichtigkeit ist und auch für das Problem des *T. t.* ihre große Bedeutung hat, sehr eingehend und mit ungleichen Ergebnissen erörtert. Liu Pao-nan (oder Liu Kung-mien) selbst weist den Gedanken an irgend welche unrechtmäßigen Pläne des Weisen weit von sich. Zunächst faßt er die Frage des Konfuzius in anderem Sinne auf: die Partikel 其 im Texte des *Lun yü* nimmt er als gleichbedeutend mit 豈, so daß zu übersetzen wäre: wie könnte ich dann ein östliches Tschou schaffen? d. h. ich könnte es nicht (其與豈同、言不爲也). Zum sachlichen Verständnis muß man sich vergegenwärtigen, daß Wên wang, der Ahn der Tschou, in Fêng, südlich des Weï-Flusses, westlich von Si-an fu seinen Sitz hatte, Wu wang, der Gründer der Dynastie, nicht weit davon, in Hao, etwa dem heutigen Si-an. Unter seinem Sohne und Nachfolger erfolgte durch Tschou kung die Gründung der Hauptstadt in Kia-ju 郟鄏 (Lo-yang) im heutigen Ho-nan fu, aber erst drei Jahrhunderte später, nachdem zur Zeit des Kaisers You wang die Hunnen die alte Hauptstadt im Westen zerstört hatten, wurde der Kaiserliche Sitz nach Lo-yang verlegt, und vom Kaiser P'ing wang (8. Jahrhundert v. Chr.) ab heißt diese neue Hauptstadt „die Osthauptstadt" oder „das östliche Tschou", im Gegensatz zu dem alten Hao, das Tsung 宗 Tschou, d. h. „das Tschou der Vorväter" oder „das westliche Tschou" genannt wurde. Liu meint nun, Konfuzius habe mit seiner Bemerkung sagen wollen, daß er, nachdem unter You wang und seinen Nachfolgern, also im „östlichen Tschou", die alten Tugenden der ersten Kaiser, d. h. des „westlichen Tschou", verloren gegangen seien, er sie in Lu, wenn er Minister würde, wieder in Geltung setzen könnte, mit anderen Worten: Konfuzius antwortet auf die Aufforderung Kung-schan Fu-jao's: wenn ich in seine Dienste trete, werde ich sicherlich kein östliches Tschou bei ihm einrichten, sondern ein neues westliches. Mit dieser Auffassung sucht nun Liu den Satz aus dem *Schi ki* in Übereinstimmung zu bringen, und zwar eben vermittelst einer Konjektur, nämlich indem er statt des auffallenden 親周 im Texte des *Schi ki* 新周 liest und dann dem Satze folgende Bedeutung gibt: indem er Lu zum Ausgangspunkte nahm, erneuerte er Tschou. Aus dieser ganzen, übrigens sehr gewundenen Erklärung Liu Pao-nan's geht zunächst soviel mit Sicherheit hervor, daß ihm die Lehre Kung-yang's ebenso unbekannt und daher jener Satz des *Schi ki* ebenso unverständlich war wie den europäischen Sinologen. Das Seltsame aber dabei ist, daß sich Liu mit seiner Konjektur auf zwei sehr viel ältere Gewährs-

yang zu *Yin kung* 5. Jahr), warum wird (der Fürst von K'i) hier nur als Graf bezeichnet? Das *T. t.* scheidet nach oben hin Hia aus und erhält nach unten

---

männer hätte berufen können, von denen der eine sogar der unmittelbaren Schule Kung-yang's selbst angehört. Ho Hiu (2. Jahrh. n. Chr.) schreibt zu der oben angeführten Stelle aus *T. t. Tschuang kung* 27. Jahr: 春秋黜杞新周而故宋以春秋當新王 „Das *T. t.* erniedrigt K'i, betrachtet Tschou als neu und Sung als alt, denn im *T. t.* soll der neue Zentralherrscher zur Geltung gebracht werden" (über die Bedeutung von K'i und Sung s. unten). Und im *Yo tung schêng yi* 樂動聲儀, einem Werke, über das mir nichts Näheres bekannt ist, das aber bereits im *Pai hu t'ung* (Kap. 3 fol. 30 r⁰ Ausgabe der *Han Weï ts'ung schu*) zitiert wird, also spätestens dem 1. Jahrhundert n. Chr. angehört, heißt es nach Ling Schu's Kommentar zum *Tsch'un-ts'iu fan lu* (s. oben S. 164): 先魯後殷新周故宋、然宋商俗也. „(Das *T. t.*) stellt Lu voran und Yin zurück, es betrachtet Tschou als neu und Sung als alt. Sung steht volkstümlich für Schang." Einleuchtend wie die Lesart 新 an sich ist, macht Lu Wên-tsch'ao (s. oben S. 162 f.) doch in seiner Ausgabe des *Tsch'un-ts'iu fan lu* (VII, 4 v⁰) darauf aufmerksam, daß kurz vor den oben wiedergegebenen Sätzen die Worte stehen 親夏故虞紲唐謂之帝堯. „T'ang (der Begründer der Schang-Dynastie) betrachtete Hia als nahestehend, Yü (Schun) als alt und erniedrigte T'ang (Yao), indem er ihm die Bezeichnung Ti Yao gab"; ebenso kurz nachher die Worte 親赤統 „(das *T. t.*) betrachtet die rote Farbe der Gesamtherrschaft (der Tschou) als nahestehend". Übrigens ist 新 auch in keinem einzigen Texte des *T. t. f. l.* belegt. Die Tatsache des Vorhandenseins der beiden Lesarten ist nun aber höchst lehrreich für das Verständnis des Textes. Da Tung das eine Wort, Ho Hiu das andere an derselben Stelle gebraucht, so ist eine tiefgehende Verschiedenheit in der Bedeutung beider ausgeschlossen. 親 muß also hier in einem Sinne gefaßt werden, der 新 nahe kommt, und in der Tat haben beide auch einen Punkt unmittelbarer Berührung. K'ang-hi's Wörterbuch gibt für 親 auch die Bedeutung 近 „nahe", und daß dies auch in zeitlicher Beziehung gilt, zeigt die Wendung 身親其事 „living near the time at which these events happened" (Giles' Wörterbuch unter 身). Außerdem könnte auch an die Stelle im Anfang des *Ta hio* erinnert werden, wo nach Auffassung der Erklärer der Ausdruck 親民 als 新民 „Erneuerung des Volkes" zu verstehen ist. Indessen können wir diese Deutung hier außer Betracht lassen, da das folgende gegensätzliche 故 „alt" für uns bestimmend ist. So bleibt tatsächlich kein großer Unterschied zwischen den Lesarten 新 und 親 übrig: das erstere heißt „neu", das letztere „zeitlich nahestehend", und mögen wir nun eine Verwechslung beider annehmen oder nicht, ihr Sinn ist der gleiche. Des weiteren aber ergibt sich mit Notwendigkeit, daß 故 hier nicht als Partikel aufzufassen ist („donc" bei Chavannes, *Mém. hist.* V, 421; „purposely" bei Legge, *Prolegomena* zum *T. t.* S. 14; „daher" bei mir a. a. O.), sondern daß es parallel mit 紲 (= 黜) und 親 oder 新, sowie mit 先 und 後 steht, also verbal sein muß, und daß es die gewöhnliche Bedeutung „alt" hat. Unglücklicherweise hat nun Tschang Schou-tsie 張守節, der Kommentator des *Schi ki* im 8. Jahrh., der die Stelle ebenfalls bereits mißverstanden hat, die Verwirrung noch größer gemacht, indem er 殷 durch 中 erklärt

hin Tschou, denn im *T. t.* soll der neue Zentralherrscher zur Geltung gebracht werden. Was soll das bedeuten: im *T. t.* soll der neue Zentralherrscher zur Geltung gebracht werden? Das heißt: nach dem Gesetz der Zentralherrschaft muß der Titel richtig gestellt werden, und die ausgeschiedenen Herrscher (d. h. die früheren der entthronten Familien) werden *ti* (Kaiser) genannt. Ihre Nachkommen erhalten einen kleinen Staat zum Lehen, damit sie im Stande sind, die Opfer darzubringen. Nach unten hin aber werden die Nachkommen der Herrscher der zwei anderen Dynastien erhalten und durch Belehnung mit einem großen Staate in den Stand gesetzt, der Trauer zu genügen, sowie ihre Riten und ihre Musik innezuhalten. Sie werden als Gäste bezeichnet und halten Audienzen ab. Somit ist zu derselben Zeit die Zahl derer, die den Titel *ti* (Kaiser) haben, fünf, und die Zahl derer, die den Titel *wang* (Zentralherrscher) haben, drei. So werden die fünf rechten Regeln (?) deutlich gemacht und die drei Farben-Symbole der Gesamtherrschaft umfaßt[1]. Die Herrscher der Tschou

---

und es mit dem bei Ssĕ-ma Ts'ien folgenden 運 zusammennimmt, ein bei einem chinesischen Gelehrten kaum begreiflicher Irrtum. Es scheint fast, als habe er die folgende Erklärung im *Pai hu t'ung* Kap. 1 fol. 11 r° nur flüchtig und unvollständig gelesen. In der Erörterung über die Bedeutung der von den Zentralherrschern gewählten Bezeichnungen des Reiches heißt es dort: „Hia heißt ‚groß', die Anwendung (dieser Bezeichnung) soll bedeuten, daß an dem großen Weltgesetz festgehalten werden soll. Yin heißt ‚die Mitte haltend', damit soll das Gesetz des Mittehaltens (d. h. des Gleichgewichts) und der Ausgeglichenheit deutlich gemacht werden. Es besagt: bei Hören und Sehen halten wir uns an das rechte Gesetz und machen das Wesen des Gleichgewichts und der Ausgeglichenheit kenntlich. Tschou heißt ‚hingelangen' und ‚dicht', damit soll angedeutet werden, daß das Weltgesetz und sein Wirken überall und reichlich ist, daß es keinen Ort gibt, wo es nicht hingelangt" 夏者大也、用當守持大道、殷者中也、明當爲中和之道也、聞也見也謂當道著見中和之爲也、周者至也密也、道德周密無所不至也. Die Übersetzung des Satzes bei Ssĕ-ma Ts'ien kann hiernach nur sein: „Er (d. h. Konfuzius) hielt sich an Lu, betrachtete Tschou als (zeitlich) nahestehend und Yin als alt, so regelte er die Stellungsfolge der drei Dynastien." Über den Ausdruck 運 vergl. die Überschrift 帝王紹運圖 „Tafel der Reihenfolge der *ti* und *wang*" bei Chavannes, *L'instruction d'un futur empereur de Chine* Tafel VII (in den *Mémoires concernant l'Asie orientale* von 1913). Wie vorhin bemerkt, ist der Satz nur im Rahmen von Tung Tschung-schu's ganzen Darlegungen richtig zu erfassen, und das Mißverständnis Tschang Schou-tsie's zeigte, wie weit zur T'ang-Zeit bereits die Kenntnis von Kung-yang's und Tung's Lehren in Vergessenheit geraten war.

[1] Was mit den *wu tuan* gemeint ist, läßt sich auch aus den vorhergehenden Darlegungen nicht entnehmen; vielleicht sind die Obliegenheiten des ersten Herrschers einer neuen Dynastie darunter zu verstehen, von denen vorher die Rede ist: Änderung des Reichsnamens, Festsetzung des Jahresbeginnes, Bestimmung der Kleiderfarbe, Mitteilung an

versetzten deshalb nach oben hin den Schên-nung unter die neun Majestäten (*huang*) und änderten dann die Titel, indem sie Hien-yuan Huang ti nannten. Dem folgend hielten sie den Titel *ti* fest für Ti Tschuan-hü, Ti K'u und Ti Yao, Yü schieden sie aus, gaben ihm die Bezeichnung Schun und nannten ihn Ti Schun[1]. (Im *T. t.*) werden dann die (Nachkommen der) fünf Kaiser (*ti*) als Inhaber von kleinen Staaten verzeichnet. Nach unten aber wurden die Nachkommen von Yü (dem Begründer der Hia-Dynastie) in dem Staate K'i, die Nachkommen von T'ang (dem Begründer der Yin-Dynastie) in dem Staate Sung erhalten[2]. Ihre Staaten hatten 100 Li im Geviert, und ihr Titel war Herzog[3]. So waren sie in den Stand gesetzt, der Trauer zu genügen, sowie ihre Riten und ihre Musik innezuhalten. Sie wurden als zu Gaste seiende frühere Herrscher bezeichnet und hielten Audienzen ab. Indem nun das *T. t.* die Angelegenheiten des neuen Zentralherrschers besorgt, wandelt es die Einrichtungen der Tschou,

---

Himmel und Erde durch das große Opfer, und Verkündigung an die Lehensfürsten. Die *san t'ung* sind hier, wie sich aus dem ganzen Zusammenhange ergibt, außerdem auch Sü Yen in seinen Erklärungen zu Ho Hiu's Kommentar (*Yin kung* 1. Jahr) ausführt, die richtunggebenden Farben (正色) der drei letzten Dynastien, also schwarz, weiß und rot. Wenn Yen Schi-ku (6. und 7. Jahrh. n. Chr.) zu *Ts'ien Han schu* Kap. 10 fol. 16 r° in der gleichen Wendung wie oben *san t'ung* durch „Himmel, Erde und Mensch" erklärt, so ist das vollkommen sinnlos und gehört zu den Flüchtigkeiten, deren sich auch die gelehrtesten chinesischen Erklärer zuweilen schuldig machen.

[1] Diese Einteilung ist nicht ganz klar. Unter den „neun Majestäten" *(kiu huang)* werden für gewöhnlich die neun „Menschen-Majestäten" (*jen huang*) verstanden, vor denen die dreizehn „Himmels-Majestäten" (*t'ien huang*) und dann die elf „Erd-Majestäten" (*ti huang*) herrschten. Das Ganze gilt dann wohl auch für „das Zeitalter der drei Majestäten". Andere wollen wieder unter den „drei Majestäten" (*san huang*) die Herrscher Fu-hi, Schên-nung und Huang ti verstehen, noch Andere sehen in Fu-hi, Schên-nung, Huang ti, Schao Hao und Tschuan-hü die „fünf Kaiser" (*wu ti*). Tung Tschung-schu macht indessen, angeblich dem Gesetz der Tschou folgend, vor Huang ti einen Abschnitt, indem er die Vorgänger Fu-hi und Schên-nung in das Zeitalter der „neun Majestäten" (wohl gleichbedeutend mit dem der „drei Majestäten") versetzt; Huang ti, Tschuan-hü (Schao Hao fehlt), Ti K'u, Yao und Schun bilden dann die Reihe der „fünf Kaiser", diese Zusammenfassung stimmt in der Tat auch mit der Tabelle im *Schi ki* (*Mém. hist.* III, 2f.) überein.

[2] Die Belehnung der Nachkommen der Hia-Herrscher mit dem Staate K'i und die der Nachkommen der Yin mit dem Staate Sung (beide im heutigen Ho-nan) wird auch von Ssĕ-ma Ts'ien berichtet. S. *Mém. hist.* I, 170 und 208. Es hat hiernach die gleiche Bedeutung, wenn in den Texten gesagt wird: „Das *T. t.* scheidet Hia aus" oder „es scheidet K'i aus", „es betrachtet Yin (Schang) als alt" oder „es betrachtet Sung als alt".

[3] Ein Staat von 100 Li im Geviert war nach den Bestimmungen des *Tschou li* (Biot I, 204ff.) ein kleiner, wie er einem Lehensfürsten der untersten Klasse *(nan)* zukam. Der Staat eines Herzogs *(kung)* sollte 500 Li im Geviert haben.

bringt den (neuen) Jahresbeginn und die schwarze Farbe der Gesamtherrschaft zur Geltung und behandelt die Yin und die Tschou als Nachkommen von Zentralherrschern; es scheidet Hia aus, indem es seinen Titel abändert und Yü als Kaiser (*ti*) bezeichnet; seine Nachkommen aber werden als Inhaber von kleinen Staaten verzeichnet. Darum heißt es: (das *T. t.*) scheidet Hia aus und erhält Tschou, denn im *T. t.* soll der neue Zentralherrscher zur Geltung gebracht werden. Es gibt K'i nicht die Würde eines Fürsten (*hou*) und stellt ihn nicht den Nachkommen eines Zentralherrschers gleich, sondern es nennt ihn Freiherr (*tsĕ*) oder auch Graf (*po*). Und warum? Das Land soll als ein kleiner Staat kenntlich gemacht werden" 春秋曰杞伯來朝、王者之後稱公、杞何以稱伯、春秋上絀夏下存周以春秋當新王、春秋當新王者柰何、曰王者之法必正號、絀王謂之帝、封其後以小國使奉祀之、下存二王之後、以大國使服其服、行其禮樂、稱客而朝、故同時稱帝者五、稱王者三、所以昭五端通三統也、是故周人之王尚推神農爲九皇而改號、軒轅謂之黃帝、因存帝顓頊帝嚳帝堯之帝號、絀虞而號舜曰帝舜、錄五帝以小國、下存禹之後於杞、存湯之後於宋、以方百里爵號公、皆使服其服、行其禮樂、稱先王客而朝、春秋作新王之事變周之制、當正黑統、而殷周爲王者之後、絀夏改號禹謂之帝、錄其後以小國、故曰絀夏存周以春秋當新王、不以杞侯、弗同王者之後也、稱子又稱伯何、見殊之小國也 (XXIII, 6 v⁰f.). Ferner heißt es an einer anderen Stelle: „Der Grundgedanke des Konfuzius bei Einsetzung eines neuen Zentralherrschers ist, zu zeigen, daß er das Gewicht auf die Willensrichtung legt, um die Harmonie zurückzuführen, ersichtlich zu machen, daß er die Wahrhaftigkeit liebt, um die Falschheit zu zerstören. Es handelt sich um die Fortsetzung der Mißstände der Tschou, daher dieses" 孔子立新王之道、明其貴志以反和、見其好誠以滅僞、其有繼周之弊、故若此也 (II, 8 r⁰).

Aus diesen Sätzen lernen wir das Folgende. Im Altertum soll das Gesetz bestanden haben — Tung Tschung-schu meint, daß es bereits von T'ang, dem Begründer der Schang-Dynastie angewendet sei (s. oben S. 230 Anm.) —, daß bei der Thronbesteigung einer neuen Dynastie nur die zwei letzten vorangegangenen Herrscher-Familien noch als solche anzuerkennen, und ihren Nachkommen gewisse Vorrechte zuzubilligen seien, die sie in den ihnen zugewiesenen Landgebieten („Staaten") ausüben konnten[1]; die weiter voraufgegangenen

[1] Dieses Gesetz findet sich auch in Fu Schêng's 伏勝 *Schang schu ta tschuan* 尚書大傳 (2. u. 3. Jahrh. v. Chr.) Kap. 3 fol. 3 v⁰ (im *Ku king kie hui han*, Schanghai-Ausgabe von 1888): „Der Zentralherrscher soll die Nachkommen von zwei Dynastien erhalten, die dann

Familien schieden aus dieser Reihe aus. Die so gebildete Dreiheit war die Gruppe der „drei *wang*" (Zentralherrscher), die den „drei richtunggebenden Farben-Symbolen" (*tschêng sê* oder *san t'ung*) und den „drei richtunggebenden Jahresanfängen" (*san tschêng*) entsprachen. Die Herrscher, die den „drei *wang*" vorausgingen, erhielten andere Bezeichnungen und hießen *ti*; die Zahl dieser betrug fünf, die den „fünf Regeln" (*wu tuan*) entsprach. Jenseits dieser Gruppe der „fünf *ti*" war die der „neun *huang*", Herrscher, die sich als unbestimmte Größen im Dunkel der Sage verloren. Kam nun eine neue Dynastie auf den Thron des Weltreiches, so verschoben sich die Gruppen um ein Glied nach oben. Als T'ang also die Schang- oder Yin-Dynastie gründete, bildete sein Geschlecht mit dem der eben entthronten Hia, (dem „neuen" Geschlecht), und dem diesen voraufgegangenen Schun, (dem „alten" Geschlecht), die Dreiheit, der Schun voraufgehende Yao aber wurde „ausgeschieden" (*tsch'u*) und kam in die Gruppe der fünf *ti*. Entsprechend verfuhr die Tschou-Dynastie. Schun wurde ausgeschieden und kam zu den „fünf *ti*"; da diese Gruppe aber hierdurch sechs Glieder erhielt, so mußte das älteste von ihnen, Schên-nung, in die höhere Gruppe der „neun *huang*" versetzt werden. Die Tschou selbst bildeten mit den Schang und den Hia die „drei *wang*"[1]. Nunmehr trat Konfuzius auf, der zwar „den Auftrag des Himmels"

---

mit ihm selbst eine Dreiheit bilden, so werden die drei Farben-Symbole der Gesamtherrschaft umfaßt und die drei richtunggebenden Jahresanfänge aufgestellt" 王者存二代之後與己爲三、所以通三統立三正. Ähnlich sagt der Kaiser Tsch'êng ti (32 bis 7 v. Chr.) in einem Edikt vom Jahre 8 v. Chr. (*Ts'ien Han schu* Kap. 10 fol. 16 r°): „Ich habe gehört, daß der Zentralherrscher die Nachkommen von zwei Dynastien erhalten muß, so daß die drei Farben-Symbole der Gesamtherrschaft umfaßt werden. So bildete einst Tsch'êng T'ang (der Gründer der Schang-Dynastie), als er den Auftrag des Himmels empfing, die drei Herrschergeschlechter" 蓋聞王者必存二王之後、所以通三統也、昔成湯受命列爲三代. Yen Schi-ku macht dazu die unsinnige Bemerkung, daß unter den drei Herrschergeschlechtern die Hia-, Yin- und Tschou-Dynastie zu verstehen seien, während tatsächlich Schun, Yü (Hia) und T'ang (Schang) gemeint sind.

[1] Liu Fêng-lu 劉逢祿 (s. über ihn oben S. 34f.) hat in einer seiner Schriften, dem *Schu sü schu wên* 書序述聞, worin er das Vorwort des *Schu king* Satz für Satz erörtert, (vergl. oben S. 117 Anm. 4) ebenfalls diese Lehre des *T. t.* nach Tung's Angaben dargestellt. „Ssë-ma Ts'ien", so fährt er dann (fol. 3 v°) fort, „hatte von Tung Tschung-schu das *T. t.* erklären hören und gebrauchte deshalb in den Tabellen der Hia- und Yin-Dynastie (s. *Schi ki* Kap. 13 fol. 3 r°ff.) die Bezeichnung *ti* und in denen der Tschou-Dynastie die Bezeichnung *wang*. (Die Han, unter denen Ssë-ma Ts'ien lebte, bildeten mit den Ts'in nnd Tschou die drei *wang*). Tsch'u Schao-sun 褚少孫 (s. über ihn *Mém. hist.* I, CCIff.; er lebte am Ende der vorchristlichen Zeit) und Andere haben diese Redeweise nicht verstanden und versäumt, das Gesetz von der Chronik der Yin auf die Tschou anzu-

aber keinen Thron hatte. Indessen übte er auch ohnedies die Befugnisse des Himmelssohnes aus und „besorgte die Angelegenheiten des neuen Zentralherrschers", indem er eine neue Gruppierung der Dynastien vornahm. Er „gab Lu die Würde eines *wang*" und bildete mit Lu, Tschou und Sung (d. h. Schang) die Dreiheit, Hia aber schied er aus. Damit würde also Konfuzius in der Tat als der Stürzer der Tschou-Dynastie und Schöpfer eines neuen Zentralherrscher-Geschlechts erscheinen, zum mindesten hätte er ein solcher sein wollen. Verschiedene andere Umstände scheinen diese Schlußfolgerung zu bestätigen. Vier Dinge werden aufgeführt, die „die Angelegenheiten des neuen Zentralherrschers" sind, und die Konfuzius im *T. t.* „besorgt" haben soll: die Einsetzung des neuen Herrschers, die Neugruppierung der Dynastien, die Festsetzung des Jahresbeginns und die Bestimmung der Farbe. Wo und wie sind diese umstürzenden Handlungen im *T. t.* verzeichnet? Als grundlegend gilt die Eingangsformel des *T. t.*: 元年春王正月. *Yuan nien*, hier das erste Jahr des Herzogs Yin von Lu, kann nur das erste Jahr eines Zentralherrschers sein, Lu würde also der weltbeherrschende Zentralstaat sein. Wang ist nach Kung-yang nicht der regierende Zentralherrscher der Tschou, sondern Wên wang, nach der einen Erklärung der Begründer der Tschou-Dynastie, nach einer anderen aber, und zwar anscheinend sogar nach der des Konfuzius selbst im *Lun yü* (IX, 5) der Verfasser des *T. t.*, der „Herrscher ohne Thron", wie Konfuzius schon zur Han-Zeit genannt wird[1]. Und der „richtunggebende Monat", d. h. der erste und damit der Jahresbeginn würde somit nicht der des regierenden Tschou-Herrschers sein, sondern des Wên wang, der den Jahresbeginn festgesetzt hätte. Tatsächlich folgt ja auch das *T. t.* nicht dem Kalender der Tschou, nach dem das Jahr mit dem 2. Monat des Winters (d. h. dem 11. astronomischen Monde) begann, sondern es macht den ersten Monat des Frühlings zum Jahresanfang, wie es auch unter den Hia der Fall war, während unter den Schang das Jahr mit dem 12. astronomischen Monde begonnen hatte[2].

---

wenden. (Der Sinn dieses Satzes ist nicht klar. Tsch'u Schao-sun lebte selbst zur Han-Zeit, konnte also den Titel der Tschou noch nicht ändern. Dagegen hätte allerdings der Titel *ti* oder *huang ti* den Han-Kaisern nicht beigelegt werden dürfen, wie es in dem überlieferten Texte des *Schi ki* der Fall ist. Ob dies etwa erst durch Tsch'u Schao-sun bewirkt worden ist, wissen wir nicht. Der neue Titel *huang ti*, der durch die Ts'in geschaffen war, ist eben für die ganze Folgezeit der allein herrschende geblieben.) Die späteren Geschlechter haben dann die Bezeichnung *ti* aufgegeben und lässigerweise die Bezeichnung *wang* (für die Tschou) beibehalten, weil ihnen die Lehre des *T. t.* nicht klar war". Wenn also das angebliche Gesetz über die Dynastienfolge zur Han-Zeit überhaupt noch bei dem Gelehrtentume allgemein bekannt war, so war es jedenfalls nicht mehr im Gebrauch und am Ende dieser Dynastie auch vergessen.

[1] S. oben S. 3. Näheres über die Erklärung der Eingangsformel s. unten.

[2] S. hierüber Legge, *Prolegomena* S. 90ff. und Anmerkungen zu *Yin kung* 1. Jahr. Ferner *Mém. hist.* III, 326.

Das *T. t.* beginnt also den Kreislauf der *san tschêng*, der sich unter den drei Dynastien geschlossen hatte, von neuem, ebenso wie es hinsichtlich der *san t'ung* wieder zum Ausgangspunkte zurückkehrt und die Farbe der ersten, nunmehr ausgeschiedenen Dynastie, d. h. das Schwarz der Hia wieder aufnimmt[1]. Nicht in Übereinstimmung hiermit zu bringen ist die Bemerkung Ho Hiu's zu *Yin kung* 3. Jahr, daß das Wort *wang* zuweilen auch beim 2. und beim 3. Monat (z. B. *Yin kung* 3. und 7. Jahr) hinzugesetzt würde, weil der 2. Monat den Jahresanfang der Yin, der 3. Monat den der Hia bezeichnen solle als „der beiden Dynastien, deren Nachkommen erhalten würden". Abgesehen davon, daß dies sachlich nicht richtig ist, würde damit bewiesen sein, daß der 1. Monat den Jahresanfang der Tschou bezeichnen muß, damit aber wäre die ganze Theorie von dem „neuen Zentralherrscher" wieder hinfällig geworden. Ferner ist auch von einem „zur Geltung bringen der schwarzen Farbe" weder im *T. t.* noch bei Kung-yang eine sichtbare Spur zu finden. Diese „Angelegenheit des neuen Zentralherrschers" scheint also nicht besorgt zu sein. Die Neugruppierung der Dynastien dagegen soll kenntlich gemacht sein durch die Bezeichnung der

---

[1] Es scheint fast, als habe Ssĕ-ma Ts'ien diesen vom *T. t.* für die neue Dynastie festgesetzten Jahresanfang der Hia im Auge gehabt, wenn er schreibt: „Die Hia machten den ersten Monat richtunggebend, die Yin den zwölften Monat, und die Tschou den elften Monat. So waren die Jahresanfänge der drei Dynastien wie ein Kreis, der, wenn er sich schließt, wieder zu seinem Ausgangspunkte zurückkehrt" (*Schi ki* Kap. 26 fol. 3 v⁰, *Mém. hist.* III, 326). Die später auf die Tschou folgende Ts'in-Dynastie begann das Jahr mit dem zehnten Monat und nahm die schwarze Farbe, die Han behielten beides zunächst bei, ein Antrag des Kung-sun Tsch'ên 公孫臣 aus Lu, Jahresanfang und Farbe zu ändern, wurde abgelehnt, und erst i. J. 104, also zu Lebzeiten Ssĕ-ma Ts'ien's, wurde festgestellt, daß „die Stellungsverhältnisse der Sonne und Sternbilder mit dem richtunggebenden Moment (正) der Hia übereinstimmten", damit wurde auch der Jahresanfang wieder auf den ersten Monat (der Hia) verlegt. S. *Mém. hist.* III, 329ff., Havret, *La chronologie des Han* (T'oung Pao 1897) S. 399. Es ist also zu verstehen, warum in den Darlegungen Ssĕ-ma Ts'ien's eine verhaltene Klage über die Vernachlässigung der kosmischen Harmonie und ihre unausbleiblichen Folgen mitklingt. Offen aussprechen durfte er sich nicht, aber sein obiger Hinweis wird dadurch um so bedeutungsvoller. —

Ob die Verschiebung der Jahresanfänge unter den verschiedenen Dynastien ihre natürliche Ursache darin gehabt hat, daß man versäumt hat, durch rechtzeitige Einschaltung die Jahreszeiten mit der Ekliptik im Einklang zu halten, wie Legge (a. a. O. S. 91) vermutet, scheint gerade im Hinblick auf das *T. t.* und Ssĕ-ma Ts'ien sehr zweifelhaft. Ebenso ist es nicht begründet, wenn Legge sich über die Bedeutung von *san tschêng* als „the three correct beginnings" ereifert, weil die Jahresanfänge mit Ausnahme desjenigen der Hia „erroneous" seien; abgesehen von allem andern, ist die Übersetzung „correct beginning" nicht zutreffend, „principe", wie Chavannes, a. a. O. S. 322 Anm. 2 übersetzt, ist zu allgemein, „le point de départ du calendrier" (ebenda) trifft das Richtige.

Fürsten von K'i, der Nachkommen der Hia, als Inhaber eines kleinen Staates. Dadurch verlieren sie die Vorrechte der Nachkommen eines Zentralherrschers, die Hia werden ausgeschieden, dafür tritt die neue Dynastie von Lu in die Gruppe der „drei *wang*" ein. Kung-yang verrät allerdings diese Auslegung der Formel nicht. Anderseits finden sich bei ihm wieder sonstige Andeutungen, die auf eine besondere Stellung von Lu im *T. t.* schließen lassen. Zunächst das bereits erwähnte (s. oben S. 214) Wort zu *Tsch'êng kung* 15. Jahr: „Das *T. t.* sieht den eigenen Staat als drinnen an und demgegenüber die chinesischen Gesamtgebiete als draußen, die chinesischen Gesamtgebiete als drinnen und demgegenüber das Barbarenland als draußen". Ho Hiu nimmt diesen Satz in einem stark zugespitzten Sinne, er sagt: „den eigenen Staat als drinnen ansehen heißt, daß Lu zum Schein als Hauptstadt des Weltreiches gelten soll" 內其國者假魯以爲京師也. Und ganz ähnlich Tung Tschung-schu: „Gegenüber dem Staate Lu bezeichnet das *T. t.* die chinesischen Gesamtgebiete als draußen" 其於諸夏也引之魯、則謂之外 (III, 2 v⁰). Weiter heißt es bei Tung: „Die Lehensfürsten, die zur Audienz kommen, werden gelobt. So wird z. B. I-fu von Tschu-lou mit dem Beinamen genannt; (die Fürsten von) T'êng und Sie werden als Fürsten der zweiten Rangstufe (*hou*) bezeichnet; bei K'ing wird die Bezeichnung „Mann" angewendet; Ko-lu von Kie wird bei seinem persönlichen Namen genannt. Ferner: wenn (der Fürst von Lu) sich von seinem Lande nach auswärts begibt, so heißt dies *ju*; wenn ein Lehensfürst (nach Lu) kommt, wird dies *tsch'ao* genannt, wenn ein Würdenträger kommt, *p'ing*. Das alles hat die Bedeutung des Auftretens eines Zentralherrschers" 諸侯來朝者得褒、邾婁儀父稱字、滕薛稱侯、荊得人、介葛盧得名、內出言如、諸侯來曰朝、大夫來曰聘、王道之意也 (VI, 5 r⁰). Zur Erläuterung hierzu muß folgendes bemerkt werden. I-fu von Tschu-lou (ein kleiner Staat im heutigen Tsou hien in Schan-tung) wird *Yin kung* 1. Jahr erwähnt; der Herzog von Lu schloß einen Bund mit ihm. I-fu war der Beiname des Fürsten, seine Bezeichnung mit diesem Namen soll nach Kung-yang ein Lob dafür sein, daß er den Bund schloß. Die beiden Fürsten von T'êng und Sie (ebenfalls in Schantung gelegen) werden *Yin kung* 11. Jahr als „zur Audienz kommend" verzeichnet. Es waren ihrer Stellung nach bedeutungslose Persönlichkeiten mit einem kleinen Landgebiet[1], und wenn das *T. t.* sie als *hou*, nächst den *kung* („Herzögen") die höchsten Lehensfürsten, bezeichnet, so liegt darin ein Lob für ihr Verhalten. Nach Kung-yang wird dies angedeutet, indem beide zusammengenannt, ihre Staaten also als besonders klein hingestellt werden, so daß

[1] Vergl. *Mém. hist.* IV, 186f.: „Was T'êng, Sie und Tschu(-lou) betrifft, so waren es Lehen zur Zeit der Hia, Yin und Tschou; aber sie waren klein und sind nicht wert, besonders erwähnt zu werden".

sich der hohe Titel auf diesem Hintergrunde besonders auffallend ausnimmt. K'ing war gleichbedeutend mit Tsch'u, dem großen „Barbaren"-Stamme der Man. *Tschuang kung* 23. Jahr wird verzeichnet, daß „der Mann von K'ing zur Audienz kam". Diese Audienz in Lu war die erste amtliche Beziehung des Staates Tsch'u mit dem „Mittelreiche"; die Bezeichnung „Mann" — offenbar für einen Würdenträger — statt des bei „Barbaren" üblichen bloßen Landnamens ist nach Kung-yang die Anerkennung für diese erste Annäherung der Barbaren an das Gebiet der Zivilisation. Ko-lu war der Häuptling des kleinen Barbaren-Stammes Kie in Schan-tung. *Hi kung* 29. Jahr wird von ihm verzeichnet, daß „er kam" (*lai* 來; der Ausdruck *tsch'ao* kommt ihm als „Barbaren" noch nicht zu), und nach Ho Hiu soll in der Nennung seines persönlichen Namens ein Lob für sein Verhalten liegen. Wenn der Herzog von Lu sich nach auswärts begibt, d. h. einen der anderen Fürsten aufsucht, so müßte dies *tsch'ao* genannt werden[1], es heißt aber im *T. t.* einfach *ju* „sich hinbegeben", denn, so erklärt Ho Hiu zu *Yin kung* 11. Jahr, „das *T. t.* gibt Lu die Würde eines Zentralherrschers, für einen Zentralherrscher aber gibt es nicht den Begriff des zur Audienz Gehens bei einem Lehensfürsten, daher wird, wenn es sich um ein Sichhinbegeben von drinnen (d. h. von Lu) nach auswärts handelt, *ju* gesagt, und wenn es sich um ein Sichhinbegeben von auswärts nach drinnen (d. h. nach Lu) handelt, *tsch'ao* (bei Fürsten) oder *p'ing* (bei Würdenträgern). So wird das Auswärtige (d. h. die fremden Staaten) abgesondert und das Innere (d. h. der Staat Lu) geehrt".[2] In allen diesen Formeln wird also die Schein-Vorstellung zu Grunde gelegt, daß Lu der Zentralstaat ist, und dem entsprechend werden die Ausdrücke verwendet, die dieser Vorstellung angemessen sind, aber wieder nur in äußerst zurückhaltender, vorsichtiger Weise, und ohne daß der Stellung des Tschou-Kaisers unmittelbar zu nahe getreten wird. Ein paar Barbarenhäuptlinge und zwerghafte Landesherren aus der Umgebung, die an den Hof von Lu kommen, müssen als Herolde dafür dienen, daß, wie Ho Hiu sagt, „das *T. t.* dem Herzog Yin (von Lu) die Auszeichnung beilegt, zuerst (von den Fürsten von Lu) den Auftrag (des Himmels) erhalten zu haben und Zentralherrscher geworden zu sein"[3], und statt des üblichen Ausdrucks für den Besuch

---

[1] Kung-yang zu *Yin kung* 11. Jahr: „Kommt ein Lehensfürst (an den Hof), so heißt dies *tsch'ao*; kommt ein Würdenträger, so heißt es *p'ing*" 諸侯來曰朝、大夫來曰聘. Nach *Li ki* (Couvreur) I, 275 mußten die Lehensfürsten jedes Jahr eine „kleine Gesandtschaft" (*siao p'ing*) und alle drei Jahre eine „große Gesandtschaft" (*ta p'ing*) an den Kaiserlichen Hof senden, alle fünf Jahre mußten sie persönlich zur Audienz erscheinen (*tsch'ao*).

[2] 春秋王魯、王者無朝、諸侯之義、故內適外言如、外適內言朝聘、所以別外尊內也.

[3] Zu Kung-yang, *Yin kung* 11. Jahr: 春秋託隱公以爲始受命王.

bei einem anderen Fürsten wird das farblose *ju* gebraucht, das für einen wirklichen Zentralherrscher auch kaum angemessen scheint. Leider erfahren wir nicht, welche Ausdrücke den Herzögen von Lu gegenüber den Tschou-Kaisern beigelegt werden. Das *T. t.* bezeichnet die letzteren stets als *t'ien wang* „vom Himmel ernannter Zentralherrscher", oder einfach als *wang*, und Kung-yang betont bei Gelegenheit des Ablebens des Kaisers P'ing (*Yin kung* 3. Jahr), daß dem „Himmelssohne" hier eine besondere Ausdrucksweise zukommt. Danach wird also doch auch den Tschou die Würde des Zentralherrschers noch zuerkannt. Und wie ist ferner mit jener Vorstellung die Bedeutung zu vereinigen, die nach Tung's und der Kommentatoren Ansicht das Weglassen des Wortes *wang* bei den Jahren des Herzogs Huan (s. oben S. 182f.) besitzt?

Mag dem nun aber sein, wie ihm wolle, die Tatsache ist nicht abzuweisen, daß jedenfalls zu Beginn der Han-Zeit, wenn nicht früher, in der Schule Kung-yang's — und sie war damals die maßgebende für die Lehre des Konfuzius — die Auffassung herrschte, daß der Weise von Lu im Hinblick auf den völlig verfallenen Zustand des Tschou-Reiches die Kaiserliche Dynastie als abgesetzt und seine Heimat als den Zentralstaat, als Zentralherrscher aber in geheimnisvoller Weise den Wên wang angesehen habe. In dem letzteren Namen hat dann eine spätere Zeit eine beabsichtigte Zweideutigkeit und eine Verkleidung für Konfuzius selbst erblicken zu sollen geglaubt. Dann wäre also Konfuzius der Schöpfer eines erneuerten Weltreiches mit neuem Mittelpunkte und mit dem Weisesten der Erde als dem vom Himmel erwählten Weltherrscher gewesen, einer der größten Umstürzler der chinesischen Geschichte! In der Theorie! Denn angenommen, daß diese Lehre der älteren und ältesten Konfuzianer richtig war, wird der abendländische Geist nicht an der Frage vorbeikommen, was denn dieser ganze Umsturz bei verschlossenen Türen für einen Zweck und für eine Bedeutung haben sollte. War es nur das kindliche Spiel eines harmlosen Plänemachens, dem zur Tat die Kraft und der Mut fehlte? Es ist schwer, auf die Frage eine befriedigende Antwort zu finden. Faßt man das *T. t.* auf als das, was es sein sollte, als ein Lehrbuch der Staatsethik, in dem die letzten ethisch-politischen Rechtentscheidungen getroffen werden, so kann man in der ganzen Theorie von dem Zentralstaat Lu nur die Entscheidung sehen, daß die Tschou-Familie durch ihre Verderbtheit und Unfähigkeit des Thrones unwürdig geworden sei und ihn an einen neuen und besseren Herrscher abzugeben habe. Mit der Vollstreckung und Vollstreckbarkeit dieses Urteils stand es schließlich nicht anders als mit den sonstigen Entscheidungen im *T. t.* Ob es in den Herzen der Zeitgenossen und unmittelbaren Nachkommen einen besonders tiefen Eindruck gemacht hat, läßt sich heute kaum noch feststellen; wahrscheinlich ist es nicht, denn sein Verkünder rannte damit offene Türen ein: über den Verfall der Kaiserlichen Macht und die Unfähigkeit ihrer Träger waren damals alle, Fürsten wie Völker, einig, und wenn die Zentralgewalt noch nicht an ein neues

Geschlecht überging, so war ein Mangel an Erkenntnis der politischen Not sicherlich nicht schuld daran. Das Scheinbild eines „Himmelssohnes" blieb den Tschou erhalten, weil sich Niemand fand, der es an sich nehmen mochte, bis dann der Mann der Tat erschien und — in neuer Form — zur Wirklichkeit machte, was Konfuzius theoretisch anzudeuten versucht hatte. Immerhin, die Lehre von dem „neuen Zentralherrscher" und der besonderen Stellung von Lu im Weltreiche, die ja auch den Inhalt von zwei der angeblich schon auf Ho Hiu zurückgehenden drei großen „Gedankengruppen" (*k'o*) des *T. t.* (s. oben S. 185 Anm. 1) bildet, wird bei einer Darstellung des Konfuzianismus und seiner Geschichte nicht mehr übergangen werden dürfen, wenngleich es eine offene Frage bleiben muß, ob und inwieweit eine solche Lehre wirklich dem Konfuzius zugeschrieben werden muß. Die Orthodoxie der späteren Zeit weist den Gedanken natürlich mit Entrüstung von sich[1].

---

[1] Dagegen haben die Reformatoren dieses Urteil des Konfuzius über ein unwürdig gewordenes Herrscherhaus natürlich stark betont und in ihrem Kampfe gegen die Ts'ing-Dynastie als Rechtfertigungsgrund verwendet. K'ang You-weï bringt für die Stellung von Lu als Zentralstaat und von Konfuzius als seinem Herrscher noch zwei weitere Argumente bei, ohne aber für den Zweck des Ganzen eine ausreichende Erklärung anzugeben. Er sagt darüber *Tung schi hüo* Kap. 2 fol. 3 v° folgendes: „Im *Schi king* finden sich drei Sammlungen von Tempel-Gesängen: die Gesänge von Tschou, von Lu und von Schang. Das bedeutet, daß Konfuzius allegorisch Tschou als nahestehend und Sung als alt betrachtete, Lu aber die Würde eines Zentralherrschers beilegte. Anderenfalls, wenn Lu die Würde eines Zentralherrschers nicht gehabt hätte, wie hätte es dann die Tempelgesänge haben können? (Die drei Sammlungen der Tempelgesänge finden sich im 4. Teile des *Schi king*. Diese Tempelgesänge gehörten zu dem nur dem Zentralherrscher vorbehaltenen Opferritual, und die Tatsache, daß hier solche von Lu aufgeführt werden, hat den chinesischen Erklärern manche Schwierigkeit verursacht. Nach Form und Inhalt sind aber diese Gesänge von Lu jetzt ganz verschieden von denen von Tschou und Schang, so daß Legge meint, sie führten den Namen „Tempelgesänge" nicht mit Recht. Näheres hierüber s. *Chin. Cl.* IV, 611.) Aber seitdem der (von Liu Hin) gefälschte Text von Mao (Hêng)'s *Schi king* erschienen, ist der alte Sinn überflutet worden, und man erkennt ihn nicht mehr. Nur in der Lebensbeschreibung des Konfuzius als eines Fürsten bei dem Groß-Astrologen (Ssĕ-ma Ts'ien; die Lebensbeschreibung des Konfuzius ist im *Schi ki* unter die Geschichte der fürstlichen Häuser, *schi kia*, aufgenommen. S. Chavannes, *Mém. hist.* I, L und V, 436. „On le (Konfuzius) traite en roi non couronné") ist er enthalten. Im *Kung yang tschuan* legt das *T. t.* Lu die Würde eines Zentralherrschers bei, und Ho (Hiu) läßt beständig diesen Sinn erkennen. Für den, der daran zweifelt und ihn nicht erkennt, hat Tung tsĕ ihn ebenfalls völlig klar gemacht. Das Wirken des *T. t.* liegt eben in dem Sinne der Dinge (oder: in den Rechtsentscheidungen), nicht in dem Stoffe an sich. Daher gilt alles, was angeführt wird, nicht bloß als mit Bezug auf Lu gesagt, sondern als die drei Dynastien der Hia, Schang und Tschou betreffend" 詩有三頌周頌魯頌商頌、孔子寓親周故宋

Nimmt man nun aber auch an, daß die Lehre von der Übertragung der Kaiserlichen Würde tatsächlich so im *T. t.* enthalten ist, wie die Erklärer der Han-Zeit behaupten, so wird doch die Frage der „Abänderungen der Staatseinrichtungen", d. h. die Weite des Begriffs einer zulässigen politischen Fortentwicklung dadurch so gut wie gar nicht berührt. Das Vorbild, also das Ziel, ist unverrückbar im Altertum gegeben, der Herrscher oder die Dynastie, die anders gerichtete Wege wandeln, werden des Thrones unwürdig: die Herrschaft muß ihnen genommen und an einen neuen Erwählten des Himmels gegeben werden, der dem rechten Vorbild nachgeht. Nur die äußeren Abzeichen und ihr Träger wechseln, aber die „Staatsnorm" bleibt unwandelbar[1].

Entsprechend der Lehre von den Bezeichnungen (s. oben S. 181 ff.) muß nun auch der Titel des Zentralherrschers ein derartiger sein, daß er dessen Wesen wiederspiegelt, und die politische Philosophie Chinas hat zu diesem Zwecke in die betreffenden Schriftzeichen ein gut Teil hineingeheimnist. Der Kaiserliche Titel während der drei Dynastien war *wang* und *t'ien tsĕ*, die mythischen Herrscher der Vorzeit nannte man *huang* und *ti*; die Bezeichnung *wang* hatten sich zur Tschou-Zeit fast alle großen Lehensfürsten beigelegt, der Begründer der Ts'in-Dynastie, der erste wahrhafte „Monarch", ließ deshalb den stark entheiligten Titel *wang* fallen, er griff statt dessen zu den ganz alten Namen und bildete durch Vereinigung beider den neuen Titel *huang ti*, der dann, neben dem feierlichen *t'ien tsĕ*, in Gebrauch geblieben ist bis zum Sturze der Monarchie, während das entthronte *wang* als Bezeichnung für die Kaiserlichen Prinzen und die fremden

---

王魯之義、不然魯非王者何得有頌哉、自僞毛出而古義湮於是此義不復知、惟太史公孔子世家有焉、公羊傳春秋託王於魯、何注頻發此義、人或疑之不知董子亦大發之、蓋春秋之作在義不在事、故一切皆託不獨魯爲託、卽夏商周之三統亦皆託也. Dem Kern der Frage kommt man durch diese Äußerungen leider auch nicht näher.

[1] Es ist eitel Selbsttäuschung, wenn die Reformatoren meinen, daß Konfuzius' Lehre vom Wechsel der Dynastien ein Beweis für seinen Glauben an den Fortschritt der Entwicklung sei. „The fundamental concept (dieses Wechsels) is", sagt Tsch'ên Huan-tschang (*Econ. Princ.* S. 16), „that all human civilization and social life are necessarily changed in order to reform the evil of the past and meet the need of the present." Ihren Gesamt-Ausdruck aber soll diese Entwicklungstheorie in der Lehre von „den drei Zeitaltern" (s. oben S. 218 Anm.) finden, die ihrerseits erst wieder aus einer sehr fragwürdigen Allegorie herausgeschält worden ist und sich auf eine höchst verdächtige Stelle des *Li ki* stützt. Wir haben oben gesehen, wie Tung Tschung-schu die „Veränderungs- (nicht Entwicklungs-) lehre des Konfuzius verstanden wissen will, und die Behauptungen Tsch'ên Huan-tschang's beweisen nur aufs neue die außerordentlich geringe Fähigkeit des chinesischen Geistes, zwischen Form und Inhalt, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden.

Fürsten, die als Lehensträger des Weltreiches aufgefaßt wurden, dienen mußte, bis das Abendland den Bruch mit dem Universalismus und den Titel *huang ti* wenigstens für den zwischenstaatlichen Verkehr erzwang. Zu Tung Tschung-schu's Zeit galt also der Titel *huang ti* bereits, und über seine Bedeutung, sowie über sein Verhältnis zu den älteren Bezeichnungen gibt, in Übereinstimmung mit den eben besprochenen Theorien, die folgende Darstellung Auskunft. „Insofern als seine Wirkungskraft Himmel und Erde gleichkommt, heißt (der Herrscher) *huang ti*; insofern als der Himmel ihn schützt und als seinen Sohn betrachtet, hat er die Bezeichnung ‚Himmelssohn'. Darum wird der heilige Herrscher[1], so lange er lebt, ‚Himmelssohn' genannt; wenn er durch den Tod entrückt ist, wird er (d. h. sein entthrontes Geschlecht) unter die ‚drei *wang*' versetzt; ist (das Geschlecht) ausgeschaltet und (als Dynastie) erloschen, so kommt es unter die ‚fünf *ti*', und ist es ausgeschaltet bis auf ein kleines Lehensgebiet (s. oben S. 231f.), so kommt es unter die ‚neun *huang*'. Insofern aber, als die höchste Gewalt für das Volk eine Einheit bildet, spricht man von den ‚drei Dynastien'" 德侔天地者稱皇帝、天祐而子之號稱天子、故聖王生則稱天子、崩遷則存爲三王、紲滅則爲五帝下、至附庸紲爲九皇下、極其爲民有一謂之三代 (XXIII, 7 v°)[2]. Tung bemüht sich hier offensichtlich, einen vereinheitlichenden Ausgleich zu schaffen zwischen der (streng theoretisch allein zulässigen) freien Thronfolge im Altertum und der späteren dynastischen Gebundenheit, indem er ganze Dynasten-Geschlechter als geschlossene Persönlichkeiten faßt. Die Worterklärungen der einzelnen Titel sind nicht sowohl um der etymologischen Richtigkeit willen gegeben, als vielmehr den Gedanken zu Liebe, die man damit verband. „Die Erfinder der Schrift in der alten Zeit zogen drei Striche und verbanden sie in der Mitte (王), dieses Zeichen nannten sie *wang*. Die drei Striche sind Himmel, Erde und Mensch, der sie in der Mitte verbindende Strich aber ist das sie zusammenfassende Moment. Das aber, was Himmel, Erde und Mensch in ihrer Mitte erfaßt, so daß es aufgereiht erscheint und eine einheitliche Verschmelzung ist, wer könnte das sein, wenn nicht der

---

[1] Heilig ist jeder Zentralherrscher, denn, wie es im *Pai hu t'ung* Kap. 3 fol. 16 r° heißt, „wäre er nicht heilig, so könnte er nicht den Auftrag des Himmels erhalten" 非聖不能受命.

[2] K'ang You-weï (*Tung schi hüe* Kap. 6b fol. 25 r°) bemerkt hierzu, ohne Angabe einer Quelle, daß der Titel *huang ti* von Konfuzius eingeführt sei. Li Ssĕ, der erste Minister Schi huang ti's und ein Schüler Sün K'ing's, habe ihn für seinen Herrn in Gebrauch genommen. In der Anordnung der drei *wang*, fünf *ti* und neun *huang* habe die Gründung des Tempels *ti wang miao* ihren Grund, die i. J. 1522 unter der Ming-Dynastie erfolgte. Der Tempel befindet (oder befand?) sich in der Weststadt von Peking, unweit des Si tschi mên.

wang (Zentralherrscher)?" 古之造文者三畫而連其中謂之王、三畫者天地與人也、而連其中者通其道也、取天地與人之中以爲貫而參通之、非王者孰能當 (XLIV, 6 v°)[1]. Über die Etymologie des Lautes *wang* und des Lautes *kün* 君, welch letzteres die allgemeinste Bezeichnung für einen Fürsten im Gegensatz zum Untertanen ist[2], erfahren wir das Folgende. „*Wang* bedeutet: der, zu dem das Volk sich hinwendet (*wang*); *kün* bedeutet: der die Massen (*k'ün*) nicht aus der Hand verliert. Wer also die zahllosen Völker veranlassen kann, sich zu ihm hinzuwenden und die Massen des Weltreiches gewinnt, der hat nicht seinesgleichen im Weltreiche" 王者民之所往、君者不失其羣者也、故能使萬民往之而得天下之羣者、無敵於天下 (VII, 1 r°). Völlig phantastisch werden aber die Erklärungen, wenn angenommen wird, daß in dem Worte *wang* fünf Bestandteile enthalten seien, nämlich *huang* 皇 („Fürst", „herrlich", „groß")[3], *fang* 方 („Seite", „Himmelsrichtung"), *k'uang* 匡 („ordnen"), *huang* 黃 („gelb") und *wang* 往 („sich hinbegeben"), die dann alle wieder unter einander in Beziehungen gesetzt werden. *Kün* soll ebenfalls fünf Bestandteile enthalten, nämlich *yuan* 元 („Uranfang"), *yuan* 原 („Urquell"), *k'üan* 權 („Macht"), *wên* 温 („schlicht-natürlich") und *k'ün* 羣 („Masse") mit entsprechenden Beziehungen (XXXV, 2 v°f.). Daß der Fürst während der Trauer um seinen verstorbenen Vater seinen Titel noch nicht führt, sondern sich einfach als „Sohn" bezeichnet, war schon früher erwähnt (s. oben S. 205).

Der Staatszweck und somit auch der Daseinszweck des Fürsten ist das Glück des Volkes. „In der Förderung des Volkes drückt sich das Verhältnis des Himmelssohnes zu Söhnen und Enkeln aus" (s. oben S. 216), d. h. der Sohn des Himmels ist der Vater des Volkes. Ganz in Übereinstimmung mit den demokratischen Grundsätzen Mêng tsê's, dem das Volk das wichtigste, der Fürst das unwichtigste im Staate ist[4], heißt es bei Tung: „Der Himmel bringt nicht das Volk hervor um des Herrschers willen, sondern er setzt den Herrscher ein um des Volkes willen. Ist daher des Herrschers Tugend im Stande, dem Volke Frieden und Zufriedenheit zu erhalten, so bestätigt ihn der Himmel; sind aber seine Laster dazu angetan, das Volk zu schädigen und leiden zu lassen, so nimmt der Himmel ihn weg" 天之生民非爲王也、而天立王以爲民也、故其德足以安樂民者天予之、其惡足以賊害民者天奪之 (XXV, 14 v°f.). Also „des Himmels Auftrag währt nicht ewig",

[1] Auch diese Erklärung des Zeichens 王 führt K'ang You-weï (a. a. O. Kap. 6b fol. 33 r°) ohne Begründung auf Konfuzius zurück.

[2] Der Ausdruck *kün* wurde deshalb auch im 19. Jahrh. von chinesischen Regierungsvertretern mit Vorliebe für die europäischen Souveräne angewendet.

[3] Nach *Pai hu t'ung* Kap. 1 fol 8 r°.

[4] Mêng tsê VII, 2, XIV.

wie es im *Schi king* heißt[1], er findet seine Grenze an der Unfähigkeit des Beauftragten, ihn zu erfüllen. Beseitigung des zwecklos Gewordenen, sei es auch durch Gewalt und Mord, ist nur das natürliche Verhängnis. „Das Recht des Volkes auf Empörung und Fürstensturz", das man, nicht mit Unrecht, in Mêng tsĕ's Lehren gesehen hat, verteidigt auch Tung. „Fürst sein heißt den Befehl führen, und zwar (positiv) anordnen und (negativ) verbieten. Wenn nun die Kie und die Tschou dem Weltreich Befehle geben, diese aber nicht ausgeführt werden, wenn sie für das Weltreich Verbote erlassen, das Verbotene aber nicht unterbleibt, wie können sie da das Weltreich sich untertan machen? Können sie sich aber das Weltreich nicht untertan machen, wie kann man da sagen, die T'ang und die Wu hätten einen Mord begangen?" 君也者掌令者也、令行而禁止也、今桀紂令天下而不行、禁天下而不止、安在其能臣天下也、果不能臣天下何謂湯武弑 (XXV, 15 v°)[2].

Da, wie wir früher sahen (s. oben S. 189f. u. 212), der gesamte staatliche Organismus nur ein Teil des lebendigen Kosmos, der Zentralherrscher aber der wichtigste Träger der Lebensregelung des Alls ist, so wirken Verfehlungen von ihm durch den Kosmos hindurch: Unregelmäßigkeiten und Normwidrigkeiten in den Vorgängen der Natur stehen in enger Verbindung mit den Normwidrigkeiten der Regierung. Diese Lehre, die nur eine Folge der Auffassung von den beiden kosmischen Urkräften *yin* und *yang* (s. oben S. 187 ff.), und, ebenso wie die letztere, erst von Tung Tschung-schu systematisch entwickelt worden ist, wird ebenfalls aus dem *T. t.* hergeleitet, wo ja in der Tat auch entsprechende

---

[1] III, 1, 1, 5.

[2] Kie war der letzte Kaiser der Hia-Dynastie, der von T'ang, dem Begründer der Schang-Dynastie beseitigt wurde; Tschou der letzte Kaiser der Schang-Dynastie, der von Wu, dem Begründer der Tschou-Dynastie, beseitigt wurde. Beide Fälle werden hier als Beispiele dafür angegeben, daß die Beseitigung eines unfähigen Herrschers oder einer verkommenen Dynastie kein Unrecht („Mord") ist. Vergl. Mêng tsĕ I, 2, VIII: „Darf denn ein Untertan seinen Fürsten ermorden? — Wer die Herzensgüte schändet, ist ein Verbrecher, und wer die Rechtlichkeit schändet, ein Peiniger. Einen Peiniger und Verbrecher nennt man ein gewöhnliches Individuum. Ich habe wohl gehört, daß das gewöhnliche Individuum Tschou zur Rechenschaft gezogen worden ist, aber ich habe nicht gehört, daß hier die Ermordung eines Fürsten vorläge." Und *Yi king* (Legge, *S. B. E.* XVI, 254): „Als T'ang und Wu (Kie und Tschou) den Auftrag des Himmels entzogen (*ko ming* 革命), handelten sie gehorsam dem Willen des Himmels und entsprechend dem Wunsche der Menschen." Die Reformatoren haben sich bei ihrem Kampfe gegen die Ts'ing-Dynastie und die Radikalen (*ko ming tang* 革命黨) bei ihrem Sturmlauf gegen die Monarchie überhaupt oft auf diese Lehren bezogen. K'ang You-weï (*Tung schi hüo* Kap. 6b fol. 28 r°) betrachtet es als „die große Entscheidung des Konfuzius", daß ein Fürst, der das Volk nicht zu erhalten und zu schützen vermag oder seinen Thron entehrt hat, kein Fürst mehr ist.

Anschauungen des Konfuzius oftmals durchscheinen. „Der Ursprung aller Heimsuchungen und Normwidrigkeiten liegt durchaus in Verfehlungen der Regierung. Sind diese Verfehlungen noch in ihren ersten Anfängen, so sendet der Himmel Heimsuchungen und Unglücksfälle, um sein Mißfallen kundzutun. Weiß man nach dieser Kundgabe des Mißfallens noch nicht für Besserung zu sorgen, so wird man seltsame Normwidrigkeiten erfahren, damit hierdurch Schrecken eingeflößt werde. Kennt man auch nach diesem Schrecken noch keine Scheu, so steht zu fürchten, daß die schlimmste Strafe eintreten wird. Man sieht hieran, daß des Himmels Wille Güte ist, und daß er nicht den Menschen Schaden zufügen will. Man soll also mit Ehrfurcht die Heimsuchungen und Normwidrigkeiten prüfen, indem man des Himmels Willen darin sieht. Des Himmels Wille besteht darin, daß er gewisse Dinge wünscht und gewisse Dinge nicht wünscht. Mit Bezug auf beides soll der Mensch innerlich sich selbst prüfen und eine Zurechtweisung vornehmen in seinem eigenen Herzen, äußerlich aber die Dinge betrachten und sein Augenmerk auf den Staat richten. Erkenntnis des himmlischen Willens anwenden auf Heimsuchungen und Normwidrigkeiten bedeutet also Scheu empfinden und nicht Haß; dann wird man einsehen, daß der Himmel unsere Fehler gutmachen und uns vor dem Untergange bewahren will, daß er uns deshalb heimsucht“ 凡災異之本盡生於國家之失、國家之失乃始萌芽而天出災害以譴告之、譴告之而不知變乃見怪異以驚駭之、驚駭之尙不知畏恐其殃咎乃至、以此見天意之仁而不欲陷人也、謹按災異以見天意、天意有欲也有不欲也、所欲所不欲者人內以自省宜有懲於心、外以觀其事宜有驗於國、故見天意者之於災異也畏之而不惡也、以爲天欲振吾過救吾失、故以此報[1]我也 (XXX, 13 v°f.). Fast wörtlich ebenso heißt es in der ersten Denkschrift: „Ich habe im *T. t.* die Geschichte vergangener Zeiten durchforscht und das Verhältnis von Himmel und Menschheit betrachtet, ein die höchste Ehrfurcht lehrendes Tun. Wenn eine Regierung in das Verderben des Abkommens vom richtigen Wege zu geraten droht, dann sendet der Himmel vorher Heimsuchungen und Unglücksfälle, um sein Mißfallen kundzutun. Weiß man danach noch nicht, in sich zu gehn, so sendet er abermals seltsame Normwidrigkeiten, damit hierdurch eine Warnung gegeben und Furcht eingeflößt werde. Weiß man auch dann noch keine Besserung herbeizuführen, dann wird das Verderben zum äußersten kommen. Man sieht hieran, daß des Himmels Herz die Güte ist, daß er den Fürsten liebt und seiner Verirrung Einhalt tun will. Ist es nicht ein Zeitalter, in dem das Rechte völlig zerstört ist, so müht der Himmel sich, es zu erhalten und ihm Frieden und Unversehrtheit zu gewähren. Er will nur (zum Guten) antreiben, sonst nichts“

[1] Die Lesart 報 ist zweifelhaft.

臣謹案春秋之中視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也、國家將有失道之敗而天迺先出災害以譴告之、不知自省又出怪異以警懼之、尙不知變而傷敗迺至、以此見天心之仁、愛人君而欲止其亂也、自非大亡道之世者、天盡欲扶持而全安之、事在彊勉而已矣 (D I, 3 r⁰)[1]. Das *T. t.* „verzeichnet denn auch Sonnenfinsternisse, Sternschnuppenfälle, Seekröten[2], Bergrutsche, Erdbeben, Überschwemmungen durch große Regenfälle im Sommer, großen Hagelschlag im Winter[3], Reiffall ohne Tötung des Grases[4], Regenlosigkeit vom ersten bis zum siebenten Monat, Nisten von Dohlen[5] als Normwidrigkeiten, in denen man die Anzeichen von Aufruhr und Wirrnissen zu sehen hat“ 書日蝕星隕有蜮山崩地震夏大雨水冬大雨雹隕霜不殺草自正月不雨至於秋七月有鸛鶴來巢、春秋異之以此見悖亂之徵 (XV, 2 v⁰). Dazu bemerkt dann die dritte Denkschrift noch erklärend im allgemeinen: „Was das *T. t.* rügt, ist das, wofür Heimsuchungen und Unglücksfälle verhängt werden, und was das *T. t.* verabscheut, ist das, wofür seltsame Normwidrigkeiten geschickt werden. Es verzeichnet die Verfehlungen des Staates in Verbindung mit den Umwälzungen durch Heimsuchungen und Normwidrigkeiten, daraus wird ersichtlich, daß im menschlichen Handeln das höchste Gute wie das höchste Böse mit Himmel und Erde zu einer Einheit zusammenfließt, so daß sie in Wechselwirkung einander entsprechen. Auch das nennt man ein Offenbarungszeichen des Himmels“ 春秋之所譏災害之所加也、春秋之所惡怪異之所施也、書邦家之過兼災異之變、以此見人之所爲其美惡之極乃與天地流通而往來相應、此亦言天之一端也 (D III, 15 v⁰). Also „Sphären-Harmonie“ durchdringt das All und damit das Weltreich. Wehe dem Herrscher, der sie durch normwidriges Verhalten stört: die Natur antwortet mit Normwidrigkeiten, und der Frevler am *tao*, dem Weltgesetz, wird schließlich zerschmettert. Hier sieht man den Zusammenhang, der die chinesischen Kaiser so oft veranlaßt hat, die Verantwortung für Überschwemmung und Dürre, für Hungersnot und Pestilenz oder andere schlimme Natur-Erscheinungen auf sich zu nehmen und öffentlich sittliche Besserung zu geloben.[6]

---

[1] Ich habe beide Texte nebeneinander gestellt, um zu zeigen, wie sehr das vielfach überarbeitete *T. t. fan lu* von dem besser erhaltenen Texte der Denkschriften auch da abweicht, wo vermutlich beide ursprünglich übereinstimmten.

[2] Näheres über dieses sandspeiende Untier s. in den Wörterbüchern unter 蜮 und Legge zu *Tschuang kung* 18. Jahr.

[3] Andere Ausgaben lesen statt „Hagel“ „Schnee“; beides kommt im *T. t.* vor.

[4] *Hi kung* 33. Jahr.

[5] S. Legge zu *Tschao kung* 25. Jahr.

[6] Vergl. oben S. 92 und 100.

Das Wesen des Zentralherrschers als eines vom Himmel Erkorenen, dem „des Himmels Gedanken verliehen" sind, schließt, streng logisch genommen, ein Gesetz der „Legitimität", d. h. eine dynastische Erbfolge am Thron aus. In der Tat sagt ja auch die Überlieferung, daß dem ältesten chinesischen Staate dieses Gesetz unbekannt gewesen sei. Von Yao kam die Herrschaft nicht an seinen Sohn, sondern an seinen langjährigen Ratgeber Schun, der einst aus den Kreisen des Volkes wegen seiner guten Eigenschaften auserlesen worden war. Ebenso wurde Schun's Nachfolger nicht sein Sohn, sondern sein Berater und Mitarbeiter Yü, den er selbst „dem Himmel empfohlen" hatte, und dem nach Schun's Tode „das Volk anhing". Von Yü aber kommt das Reich an seinen Sohn und dann bleibt es in der Familie, die erbliche Thronfolge und damit die erste Dynastie nimmt ihren Anfang. Mêng tsĕ hat sich eifrig, aber erfolglos bemüht, für alle Erbfälle den gleichen Grundsatz als wirksam nachzuweisen, indem er meinte, daß zwei Bedingungen erfüllt werden müßten bei einer Nachfolge am Thron: Höchste Tugend und Empfehlung an den Himmel durch den bisherigen Herrscher, beides aber sei bei Yao und Schun, wie bei Yü und seinen Nachfolgern vorhanden gewesen[1]. Die Geschichte hat sich wenig um diese Theorie gekümmert, statt dessen hat sich im Laufe der Zeit ein sehr deutliches Legitimitätsprinzip — wenn auch nicht so scharf wie in Europa — herausgebildet, und für die Thronfolge im Reiche wie in den Lehenstaaten gelten bestimmte Gesetze, an die der Fürst gebunden ist, und die auch von Konfuzius bereits anerkannt sind. Spuren von Mêng tsĕ's zwei Bedingungen sind darin auch noch zu erkennen. Streitigkeiten um die Thronfolge, ein natürliches Ergebnis der Haremswirtschaft, haben zu allen Zeiten der chinesischen Geschichte eine verhängnisvolle Rolle gespielt, niemals aber mehr als während der Tschou-Dynastie, und zwar am Kaiserhofe wie in den Fürstenhäusern der Lehenstaaten. Das *T. t.* hat denn auch hier für seine „Entscheidungen" Stoff in Fülle gehabt. Als oberstes Gesetz gilt im *T. t.* der Satz: „In der Reihenfolge der Erben entscheidet das Alter, nicht die Tüchtigkeit, in der Reihenfolge der Söhne die Herkunft, nicht das Alter" 立適以長不以賢、立子以貴不以長 (VI, 4 v⁰ und Kung-yang zu *Yin kung* 1. Jahr), mit anderen Worten: der ältere Bruder geht dem jüngeren vor, auch wenn dieser der Tüchtigere ist, aber der Sohn der Hauptfrau geht dem der Nebenfrau vor, auch wenn dieser der ältere ist. Dabei bestimmt sich, wie Ho Hiu hinzufügt, wenn keine Söhne der Hauptfrau vorhanden sind, die Reihenfolge der übrigen nach dem Range der Mutter unter den Nebenfrauen. Ein Beispiel bildet gleich der erste von den Herzögen im *T. t.*, Yin. Er war der Sohn einer Nebenfrau des verstorbenen Herzogs, und da ein Sohn der Hauptfrau vorhanden war, so war dieser der gesetzliche Thronerbe, obwohl Yin älter und auch tüchtiger war. Trotzdem übernahm Yin die Herrschaft, weil jener, der spätere Herzog

[1] S. Mêng tsĕ V, 1, v—vi.

Huan, noch ein Knabe war und die Minister ihn drängten, den Thron zu besteigen. Yin gab nach, war aber entschlossen, dem Erben, wenn er herangewachsen sein würde, die Herrschaft abzugeben. Das *T. t.* erklärt aber auch dieses Verfahren für unzulässig und deutet dies dadurch an, daß es die Thronbesteigung Yin's nicht, wie sonst üblich, verzeichnet. Daß die Bestimmungen auch für das Kaiserhaus galten, geht aus der Erzählung des *Tso tschuan* zu *Tschao kung* 26. Jahr hervor. Als der Kaiser King 景 im Jahre 520 v. Chr. gestorben war, brachen in der Hauptstadt Streitigkeiten über die Erbfolge aus; der Prinz Tschao 朝, offenbar der Sohn einer Nebenfrau des verstorbenen Herrschers, hatte die Herrschaft an sich gebracht, mußte aber weichen vor den Ansprüchen seines Halbbruders (?), des Kaisers King 敬. Aus der Hauptstadt vertrieben, erließ er eine Kundgebung, in der er sagte: „die Bestimmungen der früheren Herrscher von einst besagen: Hat die Gemahlin des Kaisers keinen Erben geboren, so soll (unter den Söhnen der Nebenfrauen) der älteste ausgewählt werden für die Nachfolge; unter gleichaltrigen soll die Tugend entscheiden, bei gleicher Tugend das Los; der Kaiser soll nicht seine Neigung maßgebend machen bei der Einsetzung des Erben, und die Würdenträger und Minister sollen nicht ihren persönlichen Interessen folgen. Das waren die Ordnungen des Altertums" 昔先王之命曰、王后無適則擇立長、年鈞以德、德鈞以卜、王不立愛、公卿無私、古之制也. Das deckt sich nicht völlig mit der Bestimmung bei Ho Hiu, hat aber auch das grundlegende Gesetz zur Voraussetzung, daß zunächst die Söhne der Hauptfrau erbfolgebrechtigt sind. Gerade dieses Gesetz aber und seine Verletzung haben die meisten der zahllosen Thronstreitigkeiten in den Fürstenhäusern verursacht. Des weiteren vertritt das *T. t.* noch folgende Grundsätze hinsichtlich der Thronfolge: „Wenn Jemand nicht der richtige Thronfolger ist, und er doch den Thron besteigt, so erklärt das *T. t.*, auch wenn der Betreffende von dem vorhergehenden Fürsten die Berufung erhalten hat, dies für unheilvoll. Der Herzog Mu von Sung ist dafür ein Beispiel[1]. Wenn Jemand nicht der richtige Thronfolger ist, und er auch von dem vorhergehenden Fürsten keine Berufung erhalten hat, trotzdem aber von sich aus den Thron besteigt, so erklärt das *T. t.* auch dies für unheilvoll. Dafür ist Liao, König von Wu, ein Beispiel[2]. Wenn aber trotz allem eine gute Wirkung erreicht

---

[1] Über den Herzog Mu von Sung s. oben S. 177f. — Konfuzius erklärt (nach Kung-yang) das Verfahren des Herzogs Mu für unheilvoll, indem er bei der Verzeichnung seiner Bestattung den Tag angibt, während dies sonst nicht geschieht, wenn die Bestattung — was hier der Fall war — zur vorgeschriebenen Zeit erfolgt.

[2] Der König Schou-mêng 壽夢 von Wu hatte vier Söhne: Tschu-fan 諸樊, Yü-tschai 餘祭, Yü-meï 餘昧 und Ki-tscha 季札. Er wollte den Jüngsten von ihnen, Ki-tscha, zu seinem Nachfolger machen, aber dieser lehnte ab. Die Herrschaft kam nunmehr (561 v. Chr.), einer Bestimmung des Vaters gemäß, an Tschu-fan, nach dessen Tode an

werden kann, und (der neue Fürst) das Volk für sich gewinnt, dann erklärt das *T. t.* dies nicht für unheilvoll. Dafür ist Tsin, der Fürst von Weï, ein Beispiel, der zum Fürsten gemacht wurde, und von dem die Bestattung verzeichnet wird[1]. Alle diese hätten nicht Fürsten werden dürfen. Wenn nun bei Mu von Sung, der doch von dem vorhergehenden Fürsten die Berufung erhalten hatte, (die Thronbesteigung) für unheilvoll erklärt wird, bei Süan (= Tsin, das persönlicher Name ist) von Weï aber, der von dem vorhergehenden Fürsten keine Berufung erhalten hatte, eine solche Erklärung nicht erfolgt, so kann man daraus sehen, daß die Tatsache, daß (der Fürst) das Herz des Volkes für sich gewinnt, den allgemeinen Frieden verbürgt" 非其位而卽之雖受之先

Yü-tschai, nach dessen Tode an Yü-meï. Als auch er starb, schlug Ki-tscha in Anbetracht der Ungesetzlichkeit der Thronfolge trotz alles Drängens seitens des Volkes abermals den Thron aus und verließ das Land. Danach übernahm Liao, der Sohn einer Nebenfrau Yümeï's, die Herrschaft, wurde aber einige Jahre später auf Anstiften von Kuang 光, dem Sohne Tschu-fan's, der Anspruch auf den Thron erhob, ermordet. Näheres s. *Mém. hist.* IV, 7, 16f, 19ff.; Kung-yang zu *Siang kung* 29. Jahr; Kommentar zu Kung-yang, *Tschao kung* 27. Jahr und *Tso tschuan* ebenda. — Konfuzius verzeichnet hier (*Tschao kung* 27. Jahr): „Im Sommer, im 4. Monat ermordete Wu seinen Fürsten Liao." Eine Andeutung des Unheilvollen ist hier nicht zu erkennen, und Kung-yang schweigt zu dem Satze. Dagegen kommt dieser bei der Stelle *Siang kung* 29. Jahr („der Freiherr von Wu sandte Tscha zu uns zur Begrüßung") auf die Vorgänge in Wu zu sprechen und erklärt, daß die Bluttat dort in letzter Linie auf Ki-tscha zurückzuführen sei, der der Bestimmung seines Vaters entgegen den Thron nicht bestiegen habe. Trotzdem rühme ihn das *T. t.* durch Nennung seiner Gesandtschaft und seines persönlichen Namens, weil er auf die Herrschaft zu Gunsten seiner älteren Brüder — dem Gesetze gemäß — verzichtet habe. Indessen würde dies höchstens die auffallende Fassung „Wu ermordete usw.", statt etwa: „Ki-tscha ermordete usw." erklären, aber eine Andeutung des Unrechten oder Unheilvollen fehlt dann erst recht. Tung's Auslegung geht anscheinend auch hier über Kung-yang hinaus.

[1] Der Fürst Huan 宣 von Weï war von seinem jüngeren Bruder Tschou-hü 州吁 ermordet worden (719 v. Chr.), der selbst den Thron besteigen wollte. Dieser war ein gewalttätiger Mensch, und das Volk wollte ihn nicht als Fürsten, es wurde deshalb Tsin, ein anderer Bruder von Huan, auf den Thron erhoben als Fürst Süan. Näheres s. *Mém. hist.* IV, 194f. Diese Thronfolge entsprach den gesetzlichen Bestimmungen eigentlich nicht, zumal sie tatsächlich nur durch einen Minister von Weï veranlaßt war, aber das *T. t.* mißbilligt sie nicht, weil sie im Sinne des Volkes war. Angedeutet wird dies einmal durch die Fassung der Angabe *Yin kung* 4. Jahr: „Die Bewohner von Weï erhoben Tsin auf den Thron", wozu Kung-yang bemerkt, daß zwar der Minister Schi Ts'io 石碏 die Erhebung vornahm, daß dies aber auf Wunsch des Volkes geschah. Dann aber wird beim Tode des Fürsten Süan sowohl sein Todestag (*Huan kung* 12. Jahr), als auch seine Bestattung (*Huan kung* 13. Jahr) verzeichnet, seine Herrschaft also als rechtmäßig anerkannt.

君、春秋危之宋繆公是也、非其位不受之先君而自卽之、春秋危之、吳王僚是也、雖然苟能行善得眾、春秋弗危、衞侯晉以立書葬是也、俱不宜立、而宋繆受之先君而危、衞宣弗受先君而不危、以此見得眾心之爲大安也 (IV, 1 r⁰f.). Hier zeigt sich wieder die Abneigung des chinesischen Geistes gegen folgerichtig durchgeführte Gedankensysteme und die Vorliebe für den Kompromiß. Entweder gilt der Grundsatz der „höchsten Tugend", dann kann nicht von Legitimität und Alter die Rede sein, oder es gelten die letzteren, dann dürfen sie nicht wegen der „Wünsche des Volkes", hinter denen sich oft etwas ganz anderes verbirgt, beiseite gesetzt werden. Der ideale Thronfolger soll nach Herkunft und Alter an der Spitze der Erbberechtigten stehen, er soll „vom vorhergehenden Fürsten berufen" und soll den Wünschen des Volkes genehm sein, d. h., um in der Sprache des Altertums zu reden, er soll — und hier zeigen sich die Spuren von Mêng tsĕ's zwei Bedingungen — infolge seiner „höchsten Tugend" das Herz des Volkes besitzen und durch den bisherigen Herrscher „dem Himmel empfohlen" sein. In letzter Linie ausschlaggebend ist aber für Konfuzius die Zuneigung des Volkes, denn dessen Wohl ist ja der Daseinszweck des Herrschers, und so wird denn, wenn diese Zuneigung vorhanden ist, über sonstige Mängel der Berechtigung milde hinweggesehen. Davon abgesehen, ist die wichtigste Vorbedingung die „Berufung" durch den regierenden Fürsten. „Ein Gesetz des *T. t.* ist es, daß, wenn der Fürst (einen Thronerben) einsetzt, den er von Rechts wegen nicht einsetzen dürfte, dies nicht verzeichnet wird, daß aber, wenn die Würdenträger eine solche Einsetzung vornehmen, dies verzeichnet wird. Dadurch, daß dies verzeichnet wird, wird den Würdenträgern das Recht der Einsetzung (eines Thronerben), der von Rechts wegen nicht hätte eingesetzt werden dürfen, aberkannt, und dadurch, daß die Verzeichnung unterbleibt, wird dem Fürsten das Recht solcher Einsetzung zugebilligt[1]. Ein Unrecht bleibt es allerdings, wenn ein Fürst einen Thronerben einsetzt, den er von Rechts wegen nicht einsetzen dürfte; ist er aber einmal eingesetzt, so haben die Würdenträger dies hinzunehmen" 春秋之法君立不宜立不書、大夫立則書、書之者弗予大夫之得立不宜立者也、不書予君之得立之也、君之立不宜立者非也、既立之大夫奉之是也 (IV, 5 v⁰). Und: „Wenn unter den Lehensfürsten Väter, Söhne, ältere Brüder oder jüngere Brüder, die von Rechts wegen den Thron nicht hätten besteigen dürfen, ihn doch bestiegen haben, so betrachtet das *T. t.* ihre Staaten als gleich mit solchen, deren Fürsten mit Recht den Thron bestiegen haben, denn diese Fälle liegen im Gebiete des (durch die Umstände) entschuldbaren Handelns" 諸侯父子兄

[1] Es ist dies ein Beispiel dafür, daß auch die einfache Verzeichnung einer Tatsache im *T. t.* ihre Verurteilung bedeuten kann. S. oben S. 41f. u. 175f.

弟不宜立而立者、春秋視其國與宜立之君無以異也、此皆在可以然之域也 (IV, 4 v⁰). Danach hat der Herrscher allen Bestimmungen zum Trotz schließlich doch freie Hand in der Auswahl seines Nachfolgers innerhalb seiner Familie, er wird sich in jedem Falle auf Konfuzius berufen dürfen. An diesem Vorrechte, das, wie wir sahen, auf die Anschauungen des hohen Altertums von der „Empfehlung an den Himmel" zurückgeht, haben die chinesischen Kaiser immer und bis in die neueste Zeit festgehalten, obwohl dieser Mangel an einem festen Thronfolgegesetz oft genug die Ursache innerer Kämpfe und schwerer staatlicher Erschütterungen gewesen ist[1]. Welche Stärke aber schon zu Konfuzius' Zeiten der dem Altertum noch unbekannte Begriff der Legitimität der fürstlichen Familie erlangt hatte, geht aus der Bestimmung hervor, daß mangels irgend eines Thronerben die Adoption aus einer männlichen Seitenlinie eintreten muß, in keinem Falle aber die Herrschaft an eine „andere Namenslinie", also auch nicht an die weibliche Seite übertragen werden darf. Das *T. t.* verurteilt dies in scharfer Form auf seine Weise. „Was die Einverleibung des Staates Tsêng in den Staat Kü betrifft, so daß beide eine Einheit wurden (oder: beide das Land eines Fürsten wurden)[2], so zeigt der Text (des *T. t.*) dies mit den Worten an: ‚der Mann von Kü vernichtete Tsêng' (*Siang kung* 6. Jahr). Dieser Fall lag nicht im Gebiete des entschuldbaren Handelns" 至於鄫取乎莒以之爲同居、目曰莒人滅鄫、此在不可以然之域也 (IV, 4 v⁰). Kung-yang hält die Bedeutung der Formel offenbar für so bekannt, daß er nichts dazu bemerkt; ebensowenig hält Tung noch eine Erklärung für nötig. Dagegen teilt Ho Hiu zu unserem Verständnis mit, daß „der Mann von Kü" ein Prinz von Kü aus der Ehe mit einer Tochter des Fürsten von Tsêng gewesen sei. Der Name der Fürstenfamilie von Kü war Ying 嬴, die in Tsêng regierende hieß Ssĕ 姒. Die letztere war anscheinend in der männlichen Linie ausgestorben, und diesen Anlaß benutzte der erwähnte Prinz von Kü, ein sogenannter *wai sun* 外孫, ein Abkömmling in der Nebenlinie von Tsêng, das Land seiner Mutter

---

[1] Hawkling L. Yen, *A Survey* usw. S. 72 Anm., der das *T. t.* geradezu als „The book on Public Law" bezeichnet, weist nicht mit Unrecht darauf hin, daß der Teil dieses Gesetzbuches, der nicht durch Wegfall des Lehenssystems gegenstandslos geworden sei, „bis auf den heutigen Tag" (1911) Giltigkeit habe, so insbesondere die Bestimmungen über die Erbfolge. Auf S. 78ff, gibt der Verfasser eine gute Zusammenstellung der auch von uns behandelten staatsrechtlichen Bestimmungen, wie sie aus dem *T. t.* hergeleitet werden. Das Ganze würde allerdings erheblich gewonnen haben, wenn die betreffenden Stellen des *T. t.* und des *Kung-yang tschuan* namhaft gemacht und so die Herleitungen gezeigt worden wären.

[2] Lu Wên-tsch'ao schlägt vor 國君 statt 同居 zu lesen. Der ganze Text hier ist unsicher, bei Ling Schu fehlt die Stelle ganz.

der eigenen Herrschaft einzuverleiben[1]. Konfuzius brandmarkt dieses Verfahren als ungesetzlich durch den Ausdruck „vernichtete", d. h. er stellt es auf eine Stufe mit der Gewalttat einer Eroberung und Wegnahme. Die Anschauung beruht in den Forderungen des Ahnendienstes, der die Einheitlichkeit des Mannesstammes zur Voraussetzung hat; von der letzteren braucht nötigenfalls nur der Schein durch Adoption aufrecht erhalten zu werden.

Eine höchst auffallende Bestimmung findet sich bei Tung auf Grund einer Auslegung Kung-yang's, die allem bisher bekannt gewordenen chinesischen Herkommen zuwiderlaufen würde. Sie verlangt nichts Geringeres als die Ebenbürtigkeit der fürstlichen Gemahlin, ein Begriff, der in der chinesischen, ja wohl der ganzen orientalischen Geschichte sonst nicht nachweisbar ist. Tung zählt die schlimmen Eigenschaften und Handlungen des Herzogs Wên 文 von Lu (626 bis 609 v. Chr.) auf und erwähnt dabei, daß „er in die Familie eines Würdenträgers heiratete und damit seinen Ahnentempel herabsetzte" 取於大夫以卑宗廟 (II, 9 v⁰). Es bezieht sich dies auf die Formel *Wên kung* 4. Jahr: „Im Sommer wurde die Gemahlin Kiang in Ts'i in Empfang genommen". Dazu bemerkt Kung-yang: „Warum heißt es: die Gemahlin Kiang wurde in Ts'i in Empfang genommen? — (Die Ausdrucksweise) ist verkürzt. (Kung-yang) Kao sagt: er heiratete in die Familie eines Würdenträgers, darum ist (die Ausdrucksweise) verkürzt" 其謂之逆婦姜于齊何、略之也、高子曰娶乎大夫者略之也. Die Verkürzung ist eine zweifache: einmal fehlt das Subjekt des in Empfang-Nehmens — es war der Herzog selbst —, und dann ist das höfliche *schi* 氏 hinter dem Namen Kiang, das einer so hoch gestellten Dame unzweifelhaft zukam, weggelassen. Daß außerdem das Wort *fu* 婦 — verheiratete Frau — statt des an anderen Stellen für den gleichen Vorgang gebrauchte *nü* 女 — Braut — angewendet ist, hat seinen Grund darin, daß der Herzog die Dame in Ts'i geheiratet hatte, sie also schon als Frau mitnahm, während sie bestimmungsgemäß als Braut hätte nach Lu gebracht und dort geheiratet werden müssen. Ebenso wie hierin soll auch in der doppelten Verkürzung eine Rüge liegen, und zwar wegen der nicht standesmäßigen Heirat. Yang Schi-hün 楊士勛 (1. Hälfte des 7. Jahrh.), der Bearbeiter von Fan Ning's Kommentar zum *Ku-liang tschuan*, fragt mit Recht erstaunt, was denn in einer solchen Heirat Unrechtes wäre. Wenn es dem Himmelssohne erlaubt sei, „nach unten zu heiraten", so müsse es doch auch den Lehensfürsten gestattet sein. Kung-yang beruft sich bei seiner

[1] Das *Tso tschuan* bemerkt statt dessen kurz: „Tsêng hatte sich auf Bestechungen verlassen", was sehr wohl mit Ho Hiu's Angaben vereinbar ist, mag man nun annehmen, daß Tsêng von Kü diese Bestechungen erhalten oder wie Legge glaubt, Tsêng sie an Lu, um dessen Schutz zu erkaufen, gegeben hatte. Legge erklärt aber kurzer Hand, es sei für Ho Hiu's (nicht Kung-yang's, wie er sagt) Ansicht kein Beweis vorhanden. Als ob für seine eigene ein besserer vorhanden wäre!

Auslegung ungewöhnlicherweise auf seinen Ahnen Kung-yang Kao (s. oben S. 80), was fast den Eindruck macht, als sei ihm die Deutung zweifelhaft gewesen. Sollte sie richtig sein, so müßte man außerdem annehmen, daß der Würdenträger den gleichen Familiennamen gehabt habe wie das Fürstenhaus, das ebenfalls 姜 Kiang hieß. Tung hat zwar die seltsame Angabe übernommen und sogar noch eine krasse Folgerung daran geknüpft, es wird aber stärkerer Beweise bedürfen, wenn man ein Gesetz der erst im Abendlande erfundenen Ebenbürtigkeit der Fürstin für die alte chinesische Geschichte aufstellen will[1]. Unschwer aus den Palastverhältnissen und den gemachten Erfahrungen erklärt sich dagegen die Bestimmung, daß „der Himmelssohn den Anhang der Kaiserin nicht zu Ministern machen soll" 天子不臣母后之黨 (VI, 4 v⁰)[2]. Die Schreckensherrschaft der Kaiserin Lü 呂, der Gemahlin Kao tsu's, und ihrer Familie lag wenig mehr als zwanzig Jahre vor der Zeit Tung's, und die Folgezeit hat noch oftmals die Weisheit dieses Rates zu beobachten Gelegenheit gehabt. „Bruch mit den Angehörigen der Mutter (des Fürsten)", so hören wir denn auch, „ist keine Pietätlosigkeit" 絕母之屬而不爲不孝慈義矣夫 (V, 8 r⁰). Von dem staatsrechtlichen Verhältnis des Zentralherrschers zu den Lehensfürsten gibt Tung, abgesehen von den schon berührten allgemeinen Lehrsätzen vom Wesen des Herrschers, eine systematische Darstellung nicht; in der Tat gehört eine solche auch nicht zu seinen Aufgaben, denn ebenso wie das *T. t.* mußte er die Verfassungsbestimmungen des allein für rechtmäßig geltenden und in der Theorie ja auch zur Han-Zeit wieder bestehenden Weltlehensreiches als bekannt voraussetzen[3]. Dagegen erfahren wir gelegentlich der Urteile des *T. t.* über Ordnungswidrigkeiten der Fürsten manche Einzelheiten über Art und Umfang ihrer gesetzlichen Machtbefugnisse. Die Herrschaft in den Staaten des Weltreiches erbte zwar, wie wir sahen, in völlig dynastischer Weise in den regierenden Familien fort — ein Zustand der natürlich auch gegen das Wesen der chinesischen Lehenstheorie verstieß —, aber die Verfügung über das Land unterlag wesentlichen Beschränkungen. So „hatten Tschêng und Lu Landstücke ausgetauscht, und das *T. t.* verhüllt dies, indem es statt ‚austauschen' ‚leihen' sagt" 鄭魯易地、諱易言假 (VI, 5 r⁰). Denn, so heißt es bei Kung-yang (*Huan kung* 1. Jahr), „so lange es einen Himmelssohn gibt, dürfen

---

[1] Legge (V, 239) bestreitet natürlich von vornherein die Richtigkeit von Kung-yang's Angabe und sperrt sich, wie immer, gegen jeden tieferen Sinn des Textes, obwohl diesmal selbst Tso einen solchen verlangt.

[2] Tung stützt sich hier auf eine Bemerkung Kung-yang's zu *Huan kung* 2. Jahr („Der Fürst von K'i kam an den Kaiserlichen Hof"). Der Kaiser wollte eine Prinzessin von K'i heiraten und gewährte deshalb dem Fürsten des Landes eine Rangerhöhung und sonstige Zuwendungen, was gerügt wird.

[3] Sie sind in noch immer vorbildlicher Weise zusammengestellt von Plath, *Über die Verfassung und Verwaltung Chinas unter den drei ersten Dynastien* S. 49ff.

die Lehensfürsten nicht eigenmächtig über ihr Land verfügen" 有天子存則諸侯不得專地也[1]. Ebenso durfte kein Fürst — es ist bezeichnend, daß dies ausgesprochen werden muß — von sich aus Belehnungen vornehmen, wie dies z. B. der mächtige Fürst Huan von Ts'i in wiederholten Fällen, wenn auch in wohlmeinender Absicht, getan hatte (VI, 4 r⁰)[2]. Gewalttätigkeiten der Fürsten untereinander waren selbstverständlich verboten, denn die Entscheidung von Streitigkeiten lag beim Zentralherrscher, und ihm allein stand es zu, Strafen zu verhängen. „Den Lehensfürsten ist es nicht erlaubt, eigenmächtig Bestrafungen (anderer Fürsten) vorzunehmen" 不子專討也 (I, 1 r⁰ und Kung-yang zu *Süan kung* 11. Jahr). Ist die erbliche Thronfolge der Fürsten nirgend mehr in Zweifel gestellt, so wird dagegen die Vererbung der Würden und Unterlehen in den Familien der Minister ausdrücklich verboten. Kung-yang zu *Tschao kung* 31. Jahr berichtet, daß der Fürst von Tschu-lou 邾婁 (s. Legge *Chin. Cl.* V, 5 und oben S. 237) Namens Yen 顏 ein ausschweifender Mann gewesen war, und daß nach seinem Tode die Herrschaft auf seinen tugendhafteren Bruder Schu-schu 叔術 überging. Dieser aber trat sie freiwillig an Yen's Sohn Hia-fu 夏父 ab. Hia-fu überließ ihm indessen einen Teil des Gebietes mit der Stadt Lan 濫, und dieser Teil erbte sich von Schu-schu fort auf seinen Sohn und dessen Nachkommen. Ein solcher erblicher Übergang ist nicht statthaft, denn „Würdenträger dürfen ihre Würden nicht vererben" 諸侯不得專封 (VI, 4 v⁰ und Kung-yang a. a. O.)[3].

---

[1] Nach Kung-yang, *Huan kung* 1. Jahr, hatten die Lehensfürsten im Vorlande des Kaisergebietes ein Stück Land zugewiesen erhalten, wo sie während ihrer regelmäßigen Audienzen wohnten (noch während der Ts'ing-Dynastie hatten die Tributfürsten — von Korea, der Mongolei, Annam, Birma u. a. — in Peking Grundstücke, auf denen ihre Absteigequartiere waren). Diese Absteigequartiere hießen *tsch'ao su tschi yi* 朝宿之邑. Auch Lu hatte ein solches, während Tschêng (nach Kung-yang, *Yin kung* 8. Jahr), ebenso wie andere Fürsten, in der Nähe des T'ai schan einen „Badeort", *t'ang mu tschi yi* 湯沐之邑, besaß, d. h. einen Ort, wo die Fürsten sich für die Opferzüge der Kaises, bei denen sie bis zum Berge das Geleit geben mußten, herrichteten („badeten"). Tschêng hatte seinen „Badeort" an Lu überlassen (offenbar wegen seiner benachbarten Lage) und erhielt dafür von Lu dessen Absteigequartier. Ein solcher Tausch war unzulässig und wird deshalb im *T. t.* verurteilt. Das Ganze ist bezeichnend für die Mißachtung des Kaisers, zumal das Absteigequartier innerhalb des eigenen Gebietes des letzteren lag. Das *Tso tschuan* hat eine etwas andere Erklärung. Vergl. Legge's hier einmal zutreffende Bemerkungen V, 25f. und 36.

[2] So wird die Einrichtung neuer Hauptstädte in verwüsteten Staaten durch andere Fürsten, obwohl sie eine Hilfeleistung darstellt, getadelt, weil sie einer Belehnung gleichkommt, und „Lehensfürsten nicht eigenmächtig Belehnungen vornehmen dürfen". (Kung-yang, *Hi kung* 1. Jahr. Andere Fälle *Hi kung* 2. und 14. Jahr.)

[3] Im *Tso tschuan* findet sich hier eine langatmige moralische Betrachtung des *kün tsĕ*, wie sie dort häufig anzutreffen ist (s. oben S. 72); sie sagt zu der Sache selbst nichts, es sei denn, daß sie nur bezeugt, welches Gewicht die bloße schriftliche Überlieferung eines Namens oder einer Tatsache haben konnte (s. oben S. 41f.).

Alle diese Verfassungsbestimmungen waren indessen zur Zeit der Entstehung des *T. t.* längst bedeutungslos geworden. Die wirklichen Zustände während der zweiten Hälfte der Tschou-Zeit waren, wie man weiß, derartige, daß von dem ganzen Universalismus des Zentralherrschers nicht viel mehr übrig war als die Theorie. „Die Lehensfürsten waren damals im Stande, große Umsturzhandlungen vorzunehmen, Usurpationen und Mordtaten gegen die Fürsten fanden kein Ende, die Unteren preßten nach oben, man maßte sich die gleiche Stellung wie die des Himmelssohnes an. Die starken unter den Lehensfürsten machten sich gefürchtet, die kleinen Staaten wurden zerschmettert und vernichtet.... Die Fürsten machten ihre Leidenschaften zum Ausgang ihres Handelns und folgten den Eingebungen ihres Hasses; sie boten Truppen auf und vernichteten sich gegenseitig. Sie zerstörten die Ahnentempel, sowie die Heiligtümer des Gottes des Erdbodens und der Ernte[1] von Anderen; es war unmöglich, die Einheitlichkeit der Ordnung aufrechtzuerhalten. Minister und Söhne trieben die Gewalttätigkeit bis zur Ermordung ihrer Fürsten und Väter, die Bande des Gesetzes lösten sich auf und konnten nicht mehr angewendet werden, alles Ehrfurchtgebietende wurde gestürzt und konnte keine Geltung mehr erlangen" 諸侯得以大亂、篡弒無已、臣下上偪、僭儗天子、諸侯强者行威、小國破滅.....諸侯本怨隨惡、發兵相破、夷人宗廟社稷、不能統理、臣子强至弒其君父、法度廢而不復用、威武絶而不復行 (VI, 4 r°). Statt des einheitlichen Weltstaates mit dem gottgesetzten Zentralherrscher finden wir also eine große Zahl völlig selbständiger, von einander unabhängiger Staaten, von denen jeder so viel gilt, wie er mit seinen Machtmitteln leisten kann. Der „Himmelssohn" stellt lediglich — und das nicht einmal mehr immer — ein kulturelles oder auch religiöses Moment dar, während er als politisches ausgeschaltet ist. Es kam wiederholt vor, daß das Kaisergebiet, wegen seines beschränkten Umfanges nur ein Staat von geringerer Bedeutung, von einzelnen Fürsten mit Krieg überzogen wurde — von dem Staate Tsin erwähnt das *T. t.* drei solche Unternehmungen[2] —, obwohl doch ein Krieg in völkerrechtlichem Sinne hier überhaupt nicht möglich war, ein gewaltsames Unternehmen gegen den Zentralherrscher vielmehr einen Aufruhr und einen Umsturz der sittlichen Weltord-

[1] Diese heiligen Stätten bezeichnen oft geradezu das Land und die Herrschaft darüber, sowie die Familie, der es gehört.

[2] *Süan kung* 1. Jahr, *Tsch'êng kung* 1. Jahr und *Tschao kung* 23. Jahr. Konfuzius verschleiert in allen Fällen die Tatsache, weil, wie Kung-yang sagt, „es nicht zugegeben werden kann, daß der Himmelssohn angegriffen wird 不與伐天子. Man kann das Kaisergebiet jener Zeit am besten mit dem römischen Kirchenstaate des Mittelalters vergleichen, den Papst mit dem Zentralherrscher und Stellvertreter Gottes, von dem nach kirchlicher Auffassung die Fürsten ihre Reiche zu Lehen hatten.

nung darstellte. „Der Zentralherrscher hat keinen (ebenbürtigen) Gegner“ 王者無敵, heißt es in diesem Sinne bei Kung-yang (*Tsch'êng kung* 1. Jahr).

Aus der Not dieser Zeit geboren, bildet sich eine Einrichtung heraus, die zwar äußerlich auf das Altertum zurückgeht, jetzt aber, d. h. vom 7. Jahrhundert v. Chr. ab, einen völlig neuen Inhalt erhält, nämlich das Präsidialfürstentum. Der Name dieser Würde ist *pa* 霸, eine Bezeichnung, deren Ursprung dunkel scheint. Sie wird aber unterschiedslos mit dem ähnlich lautenden *po* 伯 (die alte Aussprache beider war *pak*) gebraucht[1]. Letzteres, ursprünglich „der Ältere“ bedeutend, war noch zu Beginn der Tschou-Zeit, vermutlich aber auch schon früher, die Bezeichnung eines hohen Würdenträgers, der, eine Vertrauensperson des Himmelssohnes, die Aufsicht über einen großen Teil des (damals noch verhältnismäßig kleinen) Reiches und seiner Fürsten ausübte. Noch zu Beginn der Tschou-Zeit erscheinen die 二伯, „die beiden *pa*“, von denen der eine den Osten, der andere den Westen des Reiches unter sich hatte. Die beiden ersten Inhaber der Ämter sind der Herzog von Tschou und der Herzog von Schao 召[2]. Während des Verfalles der Kaiserlichen Macht erhält das Amt eine ganz andere Bedeutung. Der Beherrscher des jeweils stärksten Staates, der über den größten Anhang verfügt, wird zum *pa* oder Präsidialfürsten ernannt oder ernennt sich selbst dazu. Der Form nach vollzog wohl zuweilen der Kaiser noch die Ernennung, aber in Wirklichkeit wurde die Stellung einfach im Kampfe und durch Besiegung des Nächstmächtigen erzwungen. Der Präsidialfürst übte die politische Tätigkeit aus, die eigentlich dem Zentralherrscher zustand, für die diesem aber die Macht fehlte: er schlichtete Streitigkeiten zwischen den Staaten, schützte die schwächeren vor Unterdrückung durch die stärkeren, berief die Fürstenversammlungen, auf denen gemeinsame politische Maßnahmen beraten und gemeinsame Fragen erledigt wurden, und sorgte so wenigstens notdürftig für Frieden und Ordnung. Nichts kann die

---

[1] Die Aussprache von 霸 wird bei K'ang-hi durch 普 p'(u) + 伯 (p)ak und durch 匹 p'(i) + 陌 (m)ok gegeben, die Aussprachebezeichnung ohne konsonantischen Auslaut in den Wörterbüchern von Williams und Giles ist also unrichtig. Wie völlig gleichbedeutend beide Zeichen gebraucht werden, ergibt sich, abgesehen von allem Anderen, aus *Tso tschuan* zu *Tsch'êng kung* 2. Jahr, wo von 五伯之霸, der „Präsidentschaft der fünf *pa*“ neben 四王之王, der „Herrscherwürde der vier Zentralherrscher“ die Rede ist. Auch die Bedeutung von 霸 ist ursprünglich nicht, wie die Wörterbücher angeben, „gewalttätig“, „tyrannisch“ (vergl. auch Hirth, *The Ancient History of China* S. 206), sondern eine bestimmte Phase des Mondes; K'ang-hi kennt die Bedeutung „gewalttätig“ überhaupt nicht, sie ist offenbar erst aus der Erklärung Mêng tsê's (s. oben) hergeleitet worden. Vermutlich ist das Zeichen nur eine andere Schreibart von 伯, das in der Tschou-Zeit auch den dritten Adelsgrad bezeichnete, und von dem man den Titel des Präsidialfürsten unterschieden sehen wollte.

[2] S. Legge's Anmerkung zu *Schi king* I, 2, 1. *Chin. Cl.* IV, 20f.

Stellung eines solchen Präsidialfürsten im Reiche besser kennzeichnen, als daß er mehrfach sogar den „Sohn des Himmels" selbst zu den Fürstenversammlungen vorlud (s. oben S. 178). Von den fünf Präsidialfürsten, die die Geschichte kennt, war Huan von Ts'i (685 bis 643 v. Chr.) der erste, und dieser verdankte seine Erhebung in erster Linie der Geschicklichkeit seines berühmten Ministers Kuan Tschung 管仲, der ihm den Anhang der Fürsten verschafft hatte[1]. Um seiner Stellung als *pa* die geschichtliche Rechtfertigung zu geben, berief er sich auf den Herzog von Schao, der seinem Ahnherrn T'ai kung 太公 den Auftrag gegeben habe, „die Fürsten der fünf Rangstufen" zu beaufsichtigen, damit „er das Haus der Tschou stütze"[2]. Nach Huan von Ts'i kam die Präsidialwürde immer durch siegreiche Kämpfe an den jeweiligen Nachfolger. Durch feierliche, aber schwerlich freiwillige Verleihung des Kaisers erhielt im Jahre 632 der Fürst Wên von Tsin die Würde eines *pa*[3]. In der Überlieferung leben die Präsidialfürsten als Träger einer bloßen Gewaltpolitik und als Herrscher zweifelhaften Rechts. Diese Auffassung ist vor allem durch Mêng tsĕ hervorgerufen, der stets in diesem Sinne von ihnen spricht und rundheraus erklärt (II, 1, III, 1): „Wer sich der Gewalt bedient und Güte vortäuscht, der ist ein Präsidialfürst; er muß einen großen Staat besitzen. Wer sich der Tugend bedient und Güte übt, der ist ein Zentralherrscher; ein Zentralherrscher hängt nicht ab von der Größe (seines Staates)." Tung beurteilt sie auf Grund von Kung-yang's Überlieferungen weit milder. „Huan von Ts'i und Wên von Tsin nahmen zwar eigenmächtige Belehnungen vor (s. oben S. 254) und ließen den Himmelssohn zu sich kommen, aber sie waren immer die leitenden Persönlichkeiten, wenn es galt, Unruhen zu bestrafen, gestürzte (Fürstenhäuser) fortbestehen zu lassen, untergehende (Staaten) zu erhalten, kriegerisch anzugreifen und friedlich sich zu verständigen. Es heißt: ‚der Herzog Huan rettete das Mittelreich und trieb die Barbaren zurück, am Ende unterwarf er auch Tsch'u, das waren im höchsten Maße die Aufgaben eines mit der Würde des Zentralherrschers Ausgestatteten'. (Kung-yang zu *Hi kung* 4. Jahr). Und wenn Wên von Tsin wiederholt den Himmelssohn vorlud, so wird (im *T. t.*) doch von einer Verurteilung abgesehen, und er gerühmt, weil er sich an die Spitze der Fürsten stellte, dem Himmelssohn Ehrfurcht darbrachte und das Haus von Tschou wieder aufrichtete. Das *T. t.* billigt ihnen daher die Würde von Präsidialfürsten zu" 齊桓晉文壇封致天子、誅亂繼絕存亡侵伐會同常爲本主、曰桓公救中國攘夷狄、卒服楚、至爲王者事、晉文再致天子、皆止不誅、善其牧諸侯奉獻天子而復周室春秋子之爲伯 (VI, 5 v[0]). Und an einer anderen Stelle, nachdem geschildert ist, wie der Herzog

[1] *Mém. hist.* IV, 50.

[2] *Mém. hist.* IV, 40 u. 53.

[3] Ebenda IV, 302f.

Huan von Ts'i mit fester Hand Gewalttaten verhinderte und auch dem Ansturm der Barbarenstämme zu wehren wußte, heißt es ähnlich: „Bei einer derartigen Gewissenhaftigkeit wie hätte er (Huan) da nicht die Stellung eines Präsidialfürsten einnehmen sollen? Daher wird ihm wegen seiner Sorge um das Weltreich die Würde zugebilligt" 用心如此豈不霸哉、故以憂天下與之 (VIII, 3 r⁰). Eine Anerkennung der Rechtmäßigkeit oder zum mindesten Notwendigkeit eines Präsidialfürsten liegt auch in der Art, wie Kung-yang zu *Tschuang kung* 4. Jahr den gewaltsamen Racheakt des Herzogs Siang von Ts'i gegen den Fürsten von Ki entschuldigt (s. oben S. 202f.). „Er (Siang) handelte so", heißt es, „weil es oben keinen Himmelssohn gab und unten keinen Präsidialfürsten" 上無天子下無方伯, d. h. keine Stelle, die im Stande gewesen wäre, ihm zu seinem Rechte zu verhelfen und Ki zu bestrafen[1]. Tung hält es für ein Erfordernis kluger Politik für einen schwächeren Staat, rechtzeitig Anschluß an einen stärkeren zu suchen, der nötigenfalls Schutz gegen eine feindselige Gestaltung der Lage gewähren kann, und, wenn sich die Machtverhältnisse verschieben, auch die Freundschaft zu wechseln. Er legt dies an einer Reihe von Beispielen und Gegenbeispielen unter den Staaten dar und schließt: „Hieraus kann man ersehen, wie (Fürsten) bei ihren Handlungen solchen (Schutzfreunden) folgten, deren Kräfte nicht genügten, um sich darauf stützen zu können, und wie bei der Frage, wem sie sich anschließen sollen, große Vorsicht geboten ist. Auch das hat große Bedeutung für Bestand oder Untergang, Ruhm oder Demütigung (der Staaten)" 由此觀之所行從不足恃、所事者不可不愼、此亦存亡榮辱之要也 (IX, 4 r⁰). Die Bedeutung und Stellung der Präsidialfürsten erscheint also hier, und zwar auch in der Auffassung des Konfuzius selbst, in einem wesentlich anderen Lichte als bei Mêng tsĕ. In der Tat ist der *pa* der Tschou-Zeit die Verkörperung der politischen Wirklichkeit, der Zentralherrscher aber die einer ethischen Theorie. Der erstere vertritt den Machtgedanken und ist das Ergebnis des natürlichen Lebensdranges, des Kämpfens und Verfalles der Staaten, der letztere ist das Mittelstück eines religiös-politischen Systems, das die Welt aus abstrakten Begriffen aufbaut, aber nicht mit der wirklichen Natur des Menschen rechnet. Der Präsidialfürst ist das Geschöpf des geschichtlichen Gestern, Heute und Morgen, einer Zeit, wo Leben Kampf bedeutet, der Zentralherrscher weist auf eine endlos

[1] Hawkling L. Yen, *A Survey* usw. S. 88f. meint, der Verfasser des *T. t.* habe sich in der Frage in einem Dilemma befunden: auf der einen Seite das Bestreben, die Rechte des Zentralherrschers zu verteidigen, auf der anderen die Tatsache, daß diese Rechte durch eigene Schuld längst verloren waren. Konfuzius habe unter diesen Umständen sein „mutual-cancellation-and-preponderance-principle" (s. oben) angewandt, indem er die guten und die schlechten Taten der Präsidialfürsten gegen einander aufgerechnet und nach dem Ergebnis sein Urteil über sie gefällt habe.

ferne Zukunft, in der die Menschlichkeit sich in Göttlichkeit gewandelt haben wird. China hat auch nie einen Zentralherrscher besessen und mußte sich künstlich ein Bild davon aus den Sagen des Altertums formen[1].

Über die wirklichen staatlichen Einrichtungen zu sprechen, hat Tung keine Veranlassung. Eine Theorie von der Beamtenverfassung des Zentralstaates, die sich bei ihm findet, zeigt ganz die kosmische Mystik seiner Lehre vom Weltstaate im allgemeinen. Sie beruht auf der heiligen Dreizahl und Neunzahl. „Die Beamtenverfassung des Zentralherrschers zählt 3 *kung* (Staatsräte), 9 *k'ing* (Minister), 27 *ta fu* (Würdenträger) und 81 *yuan schi* (Staatssekretäre), zusammen 120 eingesetzte Beamte." „Der Himmelssohn bedient sich des Rates der 3 *kung*, die 3 *kung* bedienen sich des Rates der 9 *k'ing*, von den 9 *k'ing* bedient sich jeder des Rates von 3 *ta fu*, von den *ta fu* bedient sich jeder des Rates von 3 *schi*" 王者制官三公九卿二十七大夫八十一元士、凡百二十人而列臣備矣……天子自參以三公、三公自參以九卿、九卿自參以三大夫、三大夫自參以三士 (XXIV, 10v⁰f.). Die Beamten und ihre Anzahl werden dann in Verbindung gebracht mit gewissen Phasen der Jahreszeiten, den Elementen der Himmelskunde u. a. Das Ganze bestätigt uns den kosmisch-universalistischen Charakter des Staates in der Theorie des Chinesentums.

e. Religiöses.

Wir haben den chinesischen Staat kennen gelernt als einen Weltstaat auf theokratischer Grundlage, und bei der Stellung des Zentralherrschers als des Vermittlers zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und der Menschheit, als des Trägers der göttlichen Gedanken und als des Heiligen über dem Menschenvolke kann man diesen Staat auch als Weltkirchenstaat ansehen, vergleichbar der katholischen Kirche, so wie sie sich selbst ideal als Erbin des römischen Weltreiches auffaßt. Ebenso wie hier der Papst als Stellvertreter Gottes die Religion verkündet und nach dem Worte der „Schrift" erklärt, so muß auch

[1] Tsch'ên Huan-tschang, *Econom. Princ.* S. 531 meint: „Universalism is the true sense of the Chinese word ‚king' (Zentralherrscher) and imperialism is that of ‚chieftain' (Präsidialfürst)," und er erklärt: „universalism, which means to conquer the world by virtue" und: „imperialism, which means to conquer the world by force". Das ist eine wunderliche Verkennung des Begriffes Universalismus, dessen Träger in der Geschichte wahrlich nicht immer mit tugendreinem Herzen gewirkt haben. Man begreift aber hiernach, welche Anziehungskraft die wässrigen amerikanischen Phrasen von Völkerbund, Gerechtigkeit, Freiheit usw. der Menschheit auf das neue und revolutionäre Chinesentum ausüben mußten, nur daß das letztere ehrlich an seine altererbte Theorie glaubt, die Amerikaner aber die ihrige als ein Mittel verwenden, um den habgierigsten und rohesten Materialismus zu umhüllen.

folgerichtig die Lehre, die der „Himmmelssohn" als die „große Offenbarung des Himmels" übermittelt, und die in den kanonischen Büchern aufgezeichnet ist[1], die eigentliche Religion des Staates sein. In der Tat übt denn auch der Zentralherrscher diesen Büchern entsprechend die Obliegenheiten des höchsten Priestertums aus, wie die Lehensfürsten und Würdenträger als Unterpriester bestimmte Kulthandlungen zu vollziehen haben. Dabei kommt selbstverständlich der Dienst des Himmels als des Vaters an der ersten Stelle, dem sich dann der der Erde als der Mutter anschließt. Er findet seinen Ausdruck in den großen Opfern, die zunächst im ersten Monat des Jahres dem hohen Elternpaare darzubringen, und die natürlich, wie jedes Ahnenopfer, dem ältesten Sohne vorbehalten sind. (Vergl. oben S. 216). Sie haben die Bezeichnung *kiao* 郊, d. h. „Stadtflur"- oder „Weichbild" (-Opfer), weil sie im Weichbilde außerhalb der Hauptstadt vollzogen werden, und zwar das des Himmels im südlichen, auf der Seite des *yang*, das der Erde im nördlichen, auf der Seite des *yin*. Außerdem wurde dem Himmel in mehrjährigen Zwischenräumen ein Opfer auf dem Berge T'ai schan in Schan-tung dargebracht, das den Namen *fêng* 封 hatte, und gleichzeitig der Erde ein solches auf dem Hügel Liang-fu dicht dabei, das *schan* 禪 genannt wurde[2].

---

[1] Nicht mit Unrecht von seinem Standpunkte aus sagt Tsch'ên Huan-tschang, a. a. O. S. 23, daß Legge's Wiedergabe des Wortes *king* 經 durch „Klassiker" unrichtig sei und sehr viele falsche Auffassungen vom Wesen der konfuzianischen Schriften verursacht habe. „It must be contended that these writings are regarded as divinely inspired, because Confucius himself is considered to have been divinely sent and appointed". Er nennt deshalb auch die kanonischen Schriften „the Confucian Bible" oder „the Holy Bible". — Seine richtige Bedeutung erhält in diesem Zusammenhange erst der ehemalige symbolisch aufzufassende Brauch, daß der Kaiser selbst an einem bestimmten Tage im Pi-yung kung einen Abschnitt der kanonischen Schriften erklärte.

[2] Tung Tschung-schu führt die Opfer *fêng* und *schan* mit auf unter den segensreichen Kennzeichen der Regierung der alten Herrscher (s. oben S. 223). In der Tat führt ja auch die chinesische Überlieferung die Einrichtung der beiden Opfer auf das hohe Altertum zurück. Chavannes, der die Frage eingehend untersucht hat, kommt aber zu der Überzeugung, daß dieses hohe Alter höchst fragwürdig sei, da kein einziger der alten Texte die Opfer erwähne. Zumersten Male nachweisbar ist nach ihm die Vollziehung der Opfer für das Jahr 110 v. Chr. unter dem Kaiser Wu ti der Han-Dynastie, der offenbar ein besonderes Interesse gehabt habe, sich hier als den Erneuerer eines sehr alten Brauches hinzustellen. (*Mém. hist.* III, 414 Anm. 1 und *Le T'ai Chan* S. 16ff.) Es kann als sicher angenommen werden, daß Tung dieses Opfer von 110 noch erlebt hat (vergl. oben S. 99), es ist sogar wahrscheinlich, daß der Gedanke mit in erster Linie auf ihn zurückzuführen ist (vergl. oben S. 104). Übrigens werden Opfer des Kaisers oder eines Fürsten (in seinem Auftrage ?) auf oder an dem T'ai schan sowohl von Kung-yang wie von Tso zu *Yin kung* 8. Jahr, also für 715 v. Chr., als ein bereits in Verfall geratener Brauch bezeugt (vergl. oben S. 254 Anm. 1), allerdings die Namen *fêng* und *schan* kommen dabei nicht vor. Es kann somit nicht bezweifelt werden, daß

Auch diese Opfer waren ein Vorrecht des Zentralherrschers. „Das *T. t.* stellt folgendes Gesetz auf: der Himmelssohn opfert Himmel und Erde, die Lehensfürsten opfern den Göttern des Erdbodens und der Feldfrüchte; den Bergen und Flüssen, soweit sie nicht innerhalb ihres Lehensgebietes sind, opfern sie nicht" 春秋立義、天子祭天地、諸侯祭社稷、諸山川不在封內不祭 (VI, 4 v⁰). Die Opfer an Himmel und Erde gehen allen anderen Kultushandlungen vor, und während sie selbst das Wesen des Ahnendienstes an sich tragen, übertreffen sie doch auch die Ahnenopfer an Wichtigkeit. „Von Alters her ist keine Kultushandlung des Himmelssohnes so bedeutungsschwer wie die *Kiao*-Opfer. Die *Kiao*-Opfer sollen im ersten Monat am ersten Tage mit dem zyklischen Zeichen *sin* stattfinden. Was die Scharen der Geister der Ahnen anlangt, so gehört ihr Dienst durchaus zu den ersten Aufgaben des Ritus, aber während der dreijährigen Trauer wird ihnen nicht geopfert; dagegen wird man nicht wagen, während der Zeit die *Kiao*-Opfer einzustellen, denn die *Kiao*-Opfer sind wichtiger als der (Dienst im) Ahnentempel, der Himmel ist verehrungswürdiger als die Menschen" 古者天子之禮莫重於郊、郊常以正月上辛者、所以先百神而最居前禮、三年喪不祭其先、而不敢廢郊、郊重於宗廟、天尊於人也 (LXXI, 8 v⁰). Ihr Sinn geht aus dem Verhältnis des Himmelssohnes zum Himmel unmittelbar hervor: „Eines Menschen Sohn sein und seinem Vater nicht dienen, das kann in der ganzen Welt nicht gelten. Des Himmels Sohn sein und dem Himmel nicht dienen, ist es damit anders? Darum muß der Himmelssohn am Anfang jedes Jahres zuerst die *Kiao*-Opfer vollziehen, um dem Himmel seine Gaben darzubringen, erst dann kann er wagen, die Erde zu bedenken, das heißt die rechte Pflicht des Sohnes erfüllen. Und jedesmal, wenn er einen Kriegszug unternehmen will, muß er zuerst die *Kiao*-Opfer vollziehen, um dem Himmel davon Anzeige zu machen, erst dann kann er wagen, den kriegerischen Angriff zu unternehmen, das heißt den rechten Weg des Sohnes gehen" 爲人子而不事父者、天下莫能以爲可、今爲天之子而不事天、何以異是、是故天子每至歲首必先郊祭以享天、乃敢爲地、行子禮也、每將興師必先郊祭以告天、乃敢征伐、行子道也 (LXIX, 4 r⁰f., bei Ling schu LXVII.)[1]. Den *Kiao*-Opfern zunächst standen im Altertum die

---

ein Opferkultus seit uralter Zeit mit dem T'ai schan verknüpft war, aber welcher Art und welches Inhaltes er war, wissen wir nicht, denn Tung Tschung-schu's wie Ssĕ-ma Ts'ien's Angaben entbehren hier der tatsächlichen Grundlagen.

[1] Auf die Wichtigkeit der Opfer des Kaisers für den Himmel und auf ihre Bedeutung als Sohnespflicht gegenüber dem Vater kommt Tung immer wieder zurück, und die Abschnitte LXVI bis LXXI sind fast ausschließlich diesen Gedanken gewidmet. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier eine bestimmte Absicht vorliegt. Die ersten Han-Kaiser mußten darauf Bedacht nehmen, die Kaiserliche Stellung

Opfer an die Ahnen in Verbindung mit den vier Jahreszeiten. „Im Altertum gab es das Vieropfer des Jahres. Das Vieropfer wurde den Ahnen und Eltern dargebracht, weil die vier Jahreszeiten alles hervorbringen und reifen lassen. Das Opfer im Frühling (1. Monat) heißt *ssĕ*, das im Sommer (4. Monat) *yo*, das im Herbst (7. Monat) *tsch'ang*, das im Winter (10. Monat) *tschêng*. Das soll andeuten, daß nicht die Jahreszeiten verpaßt werden dürfen, damit den Ahnen ihre Opfer dargebracht werden. Wird die Zeit versäumt, und nicht geopfert, so wird der rechte Weg der Sohnespflicht verloren" 古者歲四祭、四祭者因四時之所生孰而祭其先祖父母也、故春曰祠、夏曰礿、秋曰嘗、冬曰烝、此言不失其時以奉祭先祖也、過時不祭則失爲人子之道也 (LXVIII, 3 v⁰)[1]. Während das Vieropfer, das die Verbindung zwischen den Geistern der Abgeschiedenen und den reifenden Kräften der Natur deutlich wiederspiegelt, und das deshalb im Ahnentempel stattfand, vom Himmelssohn wie von den Fürsten vollzogen wurde, war das Opfer an Himmel und Erde, wie bemerkt, dem ersteren allein vorbehalten[2]. Ihm entspricht bei den Fürsten das Opfer an die Götter des Erd-

unbeschadet ihrer „ketzerischen" Politik hinsichtlich des Lehenswesens (s. oben S. 100) möglichst in den von den *ju kia* gehüteten Anschauungen des konfuzianischen Altertums zu verankern. Dazu aber gehörte, dem System der Gründer des Tschou-Staates entsprechend, ein enges Verhältnis zwischen dem Zentralherrscher und dem Himmel, wie es gerade in dem Kaiserlichen Himmels-Kultus zum Ausdruck kommt. Niemand hat diesen letzteren stärker betont als Tung Tschung-schu, ja er hat ihn sogar offenbar, über den Ritus der Tschou hinausgehend, noch um ein Beträchtliches erweitert; wie denn auch die Neuordnung der *fêng*- und *schan*-Opfer dem gleichen Zwecke dienen sollte. Wir haben unzweifelhaft in Tung einen der Hauptbegründer des späteren Himmelskultus zu sehen.

[1] Nach dem *Li ki* (Couvreur) I, 289 und II, 343 hieß zur Zeit der Hia- und Yin-Dynastie das Frühlingsopfer *yo* und das Sommeropfer *ti* 禘, erst Tschou kung habe die obige Benennung eingeführt. In Abschn. II fol. 7 r⁰ ist auch von einem Ahnenopfer *hia* 祫 im Herbst die Rede. Der Ausdruck besagt, daß das Opfer allen Ahnen gemeinsam gebracht wurde. Die Sommer-, Herbst- und Winter-Opfer waren alle *hia*, nur im Frühling wurde jedem Ahnen einzeln geopfert. (*Li ki* I, 290). Es liegt sehr nahe, an der so verschieden erklärten Stelle im *Schu king* (II, 1, III, 6), wo berichtet wird, daß Schun den *leo tsung* 六宗, den „sechs Verehrungswürdigen" (?) opferte, an die beiden später *Kiao* genannten und die vier Jahreszeiten-Opfer zu denken, um so mehr, als *tsung* auch „Ahnen" bedeutet, und alle sechs Opfer, wie man bei Tung sieht, auf das engste mit dem Kaiserlichen Ahnendienst verbunden sind; auch der erste Erklärer des *Schu king*, Fu Schêng, hat den Ausdruck bereits in dieser Weise gedeutet. (Vergl. Grube, *Religion und Kultus der Chinesen* S. 26f.).

[2] Nach einer alten Überlieferung soll der Kaiser Tsch'êng (1115 bis 1077 v. Chr.) dem Ahnherrn der Fürsten von Lu, Tschou kung, den Auftrag gegeben haben, an seiner Stelle die *Kiao*-Opfer zu vollziehen. Die Fürsten von Lu leiteten daraus ein Recht auf diesen Kultus her. Kung-yang zu *Hi kung* 31. Jahr bestreitet aber dieses Recht.

bodens und der Feldfrüchte, ein zweites Paar, das über dem begrenzten Lehensgebiete ebenso waltet wie der Vater Himmel und die Mutter Erde über dem Weltreiche. Heiligtümer der Götter des Erdbodens und der Feldfrüchte nebst Ahnentempel sind geradezu die figürliche Darstellung des fürstlichen Staates. Man steht hier an den tiefsten Quellen des religiösen Empfindens der Chinesen und blickt in die natürlichen Lebensbedingungen ihrer gesamten Kultur: wie das Gedeihen der Feldfrüchte, von dem allein die Daseinsmöglichkeit der Menschen abhängt, durch die atmosphärischen Einflüsse des Himmels und die unterirdischen des Erdbodens bedingt ist, diese Einflüsse aber wieder gelenkt werden von den Geistern der Ahnen, vor allem der höchsten Ahnen, des Himmels und der Erde, so sind Ackerbau und Ahnendienst im Kultus zu einer organischen Einheit verschmolzen und bilden den Unterbau der eigentlichen Religion[1]. Der Staat, der dann auf ihm erwachsen ist, wird, wie wir gesehen haben, vollkommen von dieser Religion durchdrungen und empfängt von ihr sein gesamtes Wesen. Mag er immerhin zu seinem größten Teile das künstliche Gebilde der genialen Schöpfer des Tschou-Reiches sein, er ist dem chinesischen Empfindungsleben so vollkommen angemessen, daß er sich in der Idee durch Jahrtausende hindurch hat erhalten können, so oft er auch von der harten Wirklichkeit zerschlagen worden ist.

An diese einfache und einheitliche religiöse Vorstellung haben sich nun aber eine Reihe völlig anderer Elemente angesetzt, die ebenfalls sehr alt, vielleicht älter noch als der Himmelsdienst sind, aber doch die Geschlossenheit der eigentlichen Staatsreligion durchbrechen. Dieses Zusammenwachsen verschiedener Teile hat seinen Grund einmal darin, daß der Kultus von Himmel und Erde, Erdboden und Feldfrüchten in Verbindung mit dem Ahnendienst zum Teil künstlich gebildet war, und dann darin, daß das religiöse Gut der Chinesen unzweifelhaft aus verschiedenen Kulturkreisen stammt, die schon in sehr früher Zeit zu einer gemeinsamen Vorstellungswelt beigesteuert haben. So werden

[1] Scheinbar nicht ganz im Einklange mit der obigen Darstellung von der Bedeutung des Kultus von Himmel und Erde auf der einen Seite und von den Göttern des Erdbodens und der Feldfrüchte auf der andern steht es, wenn auch der Kaiser noch dem letzteren Paare besonders, und zwar in zweifacher Form opfert, nämlich einem Paare für das ganze Volk (vielleicht ursprünglich nur für sein unmittelbares Herrschaftsgebiet, den Zentralstaat), und einem für sich und seine Familie. Das beweist aber nur, daß ursprünglich jeder einzelne Landmann (und auch der Kaiser war nur ein solcher) seinem Gotte des Erdbodens und der Feldfrüchte opferte, daß dieser Kultus wuchs mit der Größe der Landgebiete einzelner Familien, und daß er sich schließlich den neu entstehenden Formen des Staates einfügte. Auch der Lehensfürst hatte außer dem Gott des Erdbodens für seinen Staat noch einen solchen für seine Familie. Näheres über den Gegenstand bei Chavannes, *Le dieu du sol dans la Chine antique*, ein Anhang zu dem Werke *Le T'ai Chan*, und bei Franke, *Kêng tschi t'u* S. 5ff.

mit dem Himmel eine große Zahl anderer Gottheiten verbunden, die im Volksempfinden wohl längst eine Stätte hatten, die sich ihm aber sämtlich unterordnen müssen. „Der Himmel ist der große Fürst der zahllosen Götter. Wenn der Himmelsdienst nicht lückenlos ist, dann gewähren auch die zahllosen Götter keinen Gewinn" 天者百神之大君也、事天不備雖百神猶無益也 (LXVII, 2 r⁰). Und Kung-yang (*Hi kung* 31. Jahr) erklärt: „Der Himmelssohn opfert dem Himmel, die Fürsten opfern dem Erdboden. Hinsichtlich der Götter des Weltenraumes (wörtl. der vier Himmelsrichtungen), die der Himmelssohn (bei seinem Opfer) im Auge hat, gibt es keinen, der (sein Opfer) nicht einschlösse. Den Bergen und Flüssen, soweit sie nicht innerhalb ihrer Lehensgebiete sind, opfern die Fürsten nicht" 天子祭天、諸侯祭土、天子有方望之事無所不通、諸侯山川有不在其封內者、則不祭也. Unter den Göttern des Weltenraumes sind nach Ho Hiu folgende sechsunddreißig Gottheiten zu verstehen: die 4 Götter der vier Himmelsrichtungen, Sonne, Mond, die 5 Planeten Venus, Jupiter, Merkur, Mars und Saturn, die 12 Sternbilder des Tierkreises, die 2 Götter des Windes und des Regens, die 5 heiligen Berge, die 4 großen Ströme und 2 Götter der kleinen Berge und Flüsse[1]. Hier kommen also unverkennbare Elemente eines alten Naturdienstes (schon im ältesten Teile des *Schu king* werden Schun die Opfer an die Berge und Flüsse zugeschrieben) zum Ahnendienste hinzu, doch werden sie von Tung dem großen Staatskultus als Nebenglieder eingefügt, wobei wieder ein Unterschied gemacht wird zwischen den Bergen und Strömen des Gesamtreiches, deren Opfer dem Zentralherrscher vorbehalten bleiben, und denen der Einzelstaaten, die von den Fürsten bedacht werden. Künstlich — die Einführung wird dem Tschou kung zugeschrieben —, aber organisch zum Ganzen passend erscheint eine weitere Verbindung zwischen Ahnendienst und Himmelskult, die Tung nur einmal flüchtig erwähnt, als er die gesegneten Zustände unter einem rechten Herrscher schildert (s. oben S. 223). „Der Ahn wurde (beim Opfer) dem Himmel zugesellt", d. h., wie man bei Kung-yang sieht (s. oben a. a. O. Anm. 3), der höchste menschliche Ahnherr des Herrschers war als Gastgeber gedacht, der den allerhöchsten, den göttlichen Vater des Himmelssohnes, bewirtete und ihm Gesellschaft leistete[2]. Enger konnten die

[1] Die fünf heiligen Berge sind: der Sung schan 嵩山 in der Mitte (in Ho-nan fu) der T'ai schan im Osten, der Hêng schan 衡山 im Süden (in Hêng-tschou fu, Hu-nan), der Hua schan 華山 im Westen (in T'ung-tschou fu, Schen-si) und der Hêng schan 恒山 im Norden (in Ta-t'ung fu, Schan-si. Das *Schuo yuan* 說苑 — Ausgabe in den *Han Wei t. s.* — von Liu Hiang Kap. 18 fol. 4 r⁰ nennt dafür einen Tsch'ang schan 常山). Über das Alter dieser Zusammenstellung s. Chavannes, *Le T'ai Chan* S. 3 Anm. Die vier großen Ströme sind: Huang ho, Yang tsĕ, Huai und Tsi (in Schan-tung).

[2] Ganz ohne Zusammenhang finden sich die Sätze Kung-yang's zum Teil im Abschn. VI fol. 9 r⁹, wohin sie durch einen Zufall geraten sein mögen.

Beziehungen zwischen der Kaiserlichen Ahnenreihe und dem am höchsten Ende stehenden Gotte des Himmels nicht gedacht und deutlicher konnten sie von den Begründern der Kaiserlichen Macht nicht versinnbildlicht werden[1].

Die Gestalten der bunten, den verschiedensten Vorstellungskreisen angehörenden Volksreligion, die ebenfalls dem hohen Altertume entstammen mögen, aber von dem Staatskultus meist zur Seite geschoben oder ganz zerdrückt worden sind, finden in dem Lehrsystem Tung's natürlich keinen Raum. Konfuzius hat sich wenig um sie bemüht, und für seine Schule war ihre Bedeutung daher entsprechend. Sie gehören wohl mit zu den „zahllosen Göttern", die „keinen Gewinn bringen, wenn der Himmelsdienst nicht lückenlos ist". Manche von ihnen haben allerdings doch den Zutritt zu dem Staatskultus zu finden und sich darin zu behaupten gewußt, so sehr sie auch dort die Einheitlichkeit des Systems stören mochten.

Dagegen wird der Gott des Erdbodens, ursprünglich auch nur ein stark vergrößerter Volksgott, der aber zur Tschou- und auch zur Han-Zeit ein Hauptstück des Staatskultus bildet, bis dann mit dem Verschwinden der Lehensfürsten seine Bedeutung zusammenschrumpft, bei Tung sehr eingehend behandelt; es kann sogar kaum einem Zweifel unterliegen, daß sein Kultus von ihm noch besonders entwickelt worden ist. Der ursprüngliche Tätigkeitsbereich des Gottes des Erdbodens war das Ackerland, die Fruchtbarkeit des Feldes ruhte in seiner Hand, daneben wirkten die Geister der Ahnen auf die nährenden Kräfte. Es ist eine notwendige Folge hieraus, daß bei Ungunst der Witterung, vor allem bei Mangel an Feuchtigkeit oder bei Überfluß daran, die Hilfe des Gottes des Erdbodens für den Schutz der Saaten erfleht wird. Verursacht werden solche Störungen der atmosphärischen Ordnung, wie wir früher sahen (vergl. oben S. 189f.), durch ein fehlerhaftes Zusammenwirken des *yin* und des *yang*, und daran mögen wieder die Verfehlungen des Fürsten die Schuld tragen (vergl. oben S. 245f.). Ein feierliches Opfer an den Gott des Erdbodens soll die Beseitigung der Störung erzielen. Das *T'. t.* verzeichnet mehrere solcher „großen Regen-Opfer", *ta yü* 大雩, (z. B. *Huan kung* 5. Jahr, *Hi kung* 11. Jahr u. a.) als Kennzeichen der

[1] Dieser Gedanke des „Zugesellens" hat sich in dem Himmelskultus bis in die neueste Zeit erhalten. Auf der großen Altarterrasse des Himmelstempels in Peking befanden sich an den nordöstlichen und nordwestlichen Teilen die Kaiserlichen Ahnentafeln, und vor ihnen wurde vom Kaiser ebenso geopfert wie vor der Tafel des höchsten Himmelsherrn *(schang ti)*: die Ahnen waren dem letzteren „zugesellt". Bei den in den letzten Jahren zu Tage getretenen Bestrebungen in China, den Konfuzianismus zu einer organischen Religion im abendländischen Sinne umzuformen, war der i. J. 1913 bei der Regierung gestellte Antrag ein wichtiger Schritt, Konfuzius dem Himmel, d. h. Gott „zuzugesellen", um ihm so eine gleiche Stellung zu geben, wie sie Jesus im christlichen Dogma einnimmt. S. meine Abhandlung *Das religiöse Problem in China* im „Archiv für Religionswissenschaft" Bd. XVII S. 191f.

schlimmen Zeiten, und Tung knüpft daran die folgende Lehre. „(Kung-yang — *Huan kung* 5. Jahr — sagt:) Was soll *ta yü* bedeuten? Es ist ein Opfer bei einer Dürre. — Hier könnte Jemand folgenden Einwand erheben: Bei einer großen Dürre bringt man ein Opfer dar und bittet um Regen; bei einer großen Überschwemmung aber schlägt man die Pauken und mißhandelt den Gott des Erdbodens[1]. Beides ist aber doch die Wirkung von Himmel und Erde, der Einfluß des *yin* und des *yang*. Dabei verlegt man sich einmal auf Bitten, und das andere Mal wird man zornig, wie ist das zu erklären? Darauf ist zu erwidern: Bei einer großen Dürre vernichtet das *yang* das *yin*. Wenn aber das *yang* das *yin* vernichtet, so unterdrückt das Vornehmere das Geringere, das entspricht nur der Gerechtigkeit. Trotzdem findet hier eine Übertreibung (des vornehmeren *yang*) statt, doch tut man nichts anderes, als daß man (um Milderung) bittet, man darf aber nicht[2] wagen, mehr zu tun. Bei einer großen Überschwemmung dagegen vernichtet das *yin* das *yang*. Wenn aber das *yin* das *yang* vernichtet, so überwindet das Geringere das Vornehmere. Bei einer Sonnenfinsternis ist es ebenso[3]. In diesen beiden Fällen lehnt sich das Niedere gegen das Höhere auf, verletzt das Gemeine das Edle; es findet ein Widerstreben gegen die Gesetze der Harmonie statt. Darum schlägt man die Pauken, mißhandelt (den Gott) und überwältigt ihn mit roter Seide, weil hier nicht der Gerechtigkeit entsprochen wird. Das ist auch ein Fall, wo das *T. t.* vor gewaltsamer Unterdrückung nicht zurückschreckt. Indem es die Stellung von Himmel und Erde abändert (wenn die Ordnung gestört ist) und das Verhältnis von *yin* und *yang* richtigstellt, vollendet es den rechten Lauf (der Dinge) und läßt seine Gefahren nicht außer Betracht. Das ist der Höhepunkt seiner Gerechtigkeit. Das Überwältigen und Einschüchtern des Gottes des Erdbodens ist keine Unehrerbietigkeit gegen das Überirdische“

大雩者何、旱祭也、難者曰、大旱雩祭而請雨、大水鳴鼓而攻社、天地之所爲、陰陽之所起也、或請焉或怒焉者何、曰大旱者陽滅陰也、陽滅陰者尊厭卑也、固其義也、雖大甚拜請之而已、(無)敢有加也、大水者陰滅陽也、陰滅陽者卑勝尊也、日食亦然、皆下犯上以賤傷貴者逆節也、故鳴鼓而攻之、朱絲而脅之、爲其不義也、此亦春秋之不畏强禦也、故變天地之位、正陰陽之序、直行其

[1] Z. B. *Tschuang kung* 25. Jahr: „Im Herbst war eine große Überschwemmung. Man schlug die Pauken und brachte Tieropfer dar am (Heiligtum des) Gott(es) des Erdbodens und am Tore“. (S. unten.)

[2] Die Hang-tschou-Ausgabe läßt 無 vor 敢 aus, der alte Text der *Han Weï ts'ung schu* hat dagegen das hier nicht zu entbehrende Zeichen.

[3] Z. B. *Wên kung* 15. Jahr: „Im 6. Monat, am Tage *sin-tsch'ou*, dem ersten des Monats, war eine Sonnenfinsternis. Man schlug die Pauken und brachte Tieropfer dar am (Heiligtum des) Gott(es) des Erdbodens“.

道而不忘其難、義之至也、是故脅嚴社而不爲不敬靈 (V, 7 v⁰f.). Kung-yang zu *Tschuang kung* 25. Jahr gibt noch folgende Erklärung zu der Behandlung des Gottes: „Was das Umschlingen des Gottes des Erdbodens mit roter Seide betrifft, so sagen die Einen, es geschähe, um ihn zu überwältigen, die Anderen, man fürchte, daß die Leute in der Dunkelheit (bei der Sonnenfinsternis) sich gegen ihn vergehen könnten, und darum umschlinge man ihn" 以朱絲營社、或曰脅之或曰爲闇恐人犯之故營之. Ho Hiu meint, wohl mit Recht, die zweite Erklärung sei unrichtig, und Kung-yang habe sie nur der Unparteilichkeit wegen mit aufgeführt. Auch anderweitig wird die erste Erklärung allein angegeben: bei dem Kampfe zwischen *yin* und *yang* wollte man dem unterliegenden *yang* zu Hilfe kommen und fesselte deshalb den Gott, um ihn unschädlich zu machen. Ebenso sollte das Schlagen der Pauken das Zeichen des Angriffs gegen ihn sein[1]. Das Tieropfer, das danach dem Gotte dargebracht wurde, sollte nach Ho Hiu zu seiner Besänftigung nach der Mißhandlung dienen. Die Verbindung zwischen Sonnenfinsternis und Gott des Erdbodens stellt Ho Hiu auf eine eigene Art her, die aber ganz im Sinne Tung's sein dürfte. Er sagt a. a. O.: „Der Gott des Erdbodens ist der Herr der Erde, der Mond ihre Lebenskraft. Wenn der Mond, oben am Himmel hangend, gegen die Sonne sich auflehnt, so greift man ihn mit Paukenschlägen an und überwältigt

---

[1] So z. B. in Liu Hiang's *Schuo yuan* Kap. 18 fol. 5 v⁰f.: „Bei einer großen Dürre bringt man das Opfer *yü* dar und bittet um Regen. Bei einer Überschwemmung schlägt man die Pauken und vergewaltigt den Gott des Erdbodens." Es folgt dann die gleiche Darlegung über die Stellung des *yin* zum *yang* und die Bedeutung eines Kampfes zwischen ihnen, wenn das Geringere sich wieder das Vornehmere erhebt, worauf es zum Schluß heißt: „Darum schlägt man die Pauken und schüchtert (den Gott) ein; man umwindet ihn mit roter Seide und vergewaltigt ihn. Hieraus kann man ersehen, wie das *T. t.* die Rangordnung im Weltreiche richtig stellt und den Verirrungen des *yin* und des *yang* nachgeht; indem es bei der Bestrafung der Auflehnung auch die Gefahren nicht vermeidet, sieht man, daß das *T. t.* auch vor gewaltsamer Unterdrückung nicht zurückschreckt." 大旱則雩祭而請雨、大水則鳴鼓而劫社……故鳴鼓而懾之、朱絲縈而劫之、由此觀之春秋乃正天下之位、徵陰陽之失直、責逆者不避其難、是亦春秋之不畏强禦也.

(Der ganze Text Liu Hiang's lehnt sich nicht bloß eng an Tung Tschung-schu an, sondern er ist ihm offenbar wörtlich entnommen worden. Vergl. über das Verhältnis von Liu Hiang zu Tung auch Chavannes, *Le T'ai Chan* S. 497 Anm. 1. Dann würde man hier eine Probe davon haben, wie der Text des *T. t. fan lu* ursprünglich ausgesehen hat und wie er verstümmelt worden ist). Ein weiterer Beleg für die Bedeutung der Vergewaltigung des Gottes des Erdbodens aus dem *Pai hu t'ung* (1. Jahrh. n. Chr.) findet sich bei Chavannes, der die Stelle aus Kung-yang ausführlich erörtert a. a. O. S. 480ff. (Das dort angegebene 21. Jahr *Tschuang kung* beruht auf einem Druckfehler).

den Sitz seiner Kraft (d. h. den Gott des Erdbodens)" 社者土地之主也、月者土地之精也、上繫于天而犯日故鳴鼓而攻之脅其本也.

Wenngleich Kung-yang bereits — obwohl mit einigen Zweifeln — diesen Ritus der Fesselung des Gottes des Erdbodens bezeugt, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß erst Tung Tschung-schu dem vielleicht alten, aber nur lokalen Brauche im Staatskultus einen Platz verschafft hat. Ja noch mehr als das. Der ganze hier geschilderte Kultus am Heiligtum des Gottes bei Dürre, Überschwemmung und Sonnenfinsternissen ist erst von Tung in Anlehnung an die inhaltlich wenig bekannten und wenig erkennbaren, vielleicht aber ganz anderen Zwecken dienenden Formeln des *T. t.* über die Opfer neu geschaffen und dank seiner einflußreichen Stellung am Kaiserhofe eingeführt worden. Das ergibt sich einmal aus der Tatsache, daß Tung der mit allen Einzelheiten ausgeführten Beschreibung des Kultus zwei besondere Abschnitte seines Werkes, den 74. (*K'iu yü* 求雨 „das Erflehen des Regens") und den 75. (*Tschi yü* 止雨 „das Aufhörenmachen des Regens") gewidmet hat, in denen von seiner eigenen Tätigkeit bei Veranstaltung der Opfer in bestimmten unter übermäßigem Regen leidenden Bezirken die Rede ist[1]. Außerdem aber wird uns seine Urheberschaft von anderer Seite ausdrücklich bezeugt. In den Bruchstücken des *Han kiu yi* 漢舊儀 von Weï Hung 衛宏 (1. Jahrhundert n. Chr.) Kap. 2 fol. 7 r⁰f. findet sich darüber in arg entstelltem Texte folgende Angabe: „In der Periode *Yuan-fêng* des Kaisers Wu ti (110 bis 105 v. Chr.) brachte man am Ende des 7. Monats Dankopfer dar (?). Im Herbst, Winter und Sommer fand keine Regenbitte statt. Im ersten Jahre *Wu-yi* (?) beantragte die Schule der *ju kia* (Konfuzianer), das System der Regenbitte des Tung Tschung-schu anzuwenden. So erhielten die Beamten unter den Staatsräten die Weisung, um Regen zu bitten... (?).. Südlich der Stadt beteten die tanzenden Weiber und Knaben (s. unten) zum Gott des Himmels und zu den fünf Herrschern (?). Im fünften Jahre erhielten alle Beamten die Weisung, den Regen aufhören zu machen, indem sie den Gott des Erdbodens mit einer roten Schnur umwanden und mit Paukenschlägen angriffen. Im 6. Monat des zweiten Jahres des Kaisers Tsch'êng ti (31 v. Chr.) erhielten alle Beamten den Befehl, den Regen aufhören zu machen, indem sie den Gott des Erdbodens mit roter Schnur umwanden und mit Paukenschlägen angriffen. Seitdem waren Nässe und Trockenheit oftmals nicht der Ordnung entsprechend" 武帝元封日至七月畢賽之、秋冬夏不求雨、五儀元年儒術奏施行董仲舒請雨事、始令丞相以下求雨雪曝、城南舞女童禱天神五帝、五年始令諸官止雨朱繩縈社擊鼓攻之、成帝二年六月始命諸官止雨朱繩反縈

[1] Vergl. dazu oben S. 104f. u. 154 Anm. 1.

社擊鼓攻之、是後水旱常不和[1]. Aus dem gänzlich verderbten Texte

[1] Das *Han kiu yi* ist enthalten in der Sammlung *P'ing tsing kuan ts'ung schu* 平津館叢書,甲集. Das Werk bestand ursprünglich aus vier Kapiteln, von denen Teile im *Yung-lo ta tien* erhalten waren. Sie sind dann durch anderwärts aufgefundene Zitate ergänzt worden und hier in zwei Kapiteln veröffentlicht. Unsere Textstelle ist gänzlich verderbt und zum Teil unverständlich. Der erste Satz ist offenbar lückenhaft. Der Ausdruck *wu yi* ist sinnlos, was auch eine Glosse dazu bemerkt. Wenn nicht der Name einer Regierungsperiode ausgefallen ist, läge es nahe, statt dessen Wu ti 武帝 zu lesen, dann würde man das Jahr 140 v. Chr. für den Antrag der *ju kia* erhalten, was zu den Tatsachen sehr wohl passen würde. Der Schluß des Satzes ist wieder unverständlich. Auch die „fünf Herrscher" sind verdächtig. Ling Schu, der den Satz in seinem Kommentar zu dem 75. Abschnitte ohne Angabe einer Quelle zitiert, schreibt statt dessen 武帝五年, „im 5. Jahre des Kaisers Wu ti", d. h. i. J. 136 v. Chr., was auch angängig ist. Dazu kommt, daß sich im 75. Abschnitte selbst (fol. 7 r°f.) die folgende Angabe findet: „Im 21. Jahre, im 8. Monat, dessen erster Tag *kia-schên* war, am Tage *ping-wu* teilte der Ratgeber von Kiang-tu, Tung Tschung-schu, dem Gouverneur des hauptstädtischen Bezirks (nach einer Glosse von Ling Schu war dies Kung-sun Hung) und den Polizeibehörden dort mit, daß die Regenfälle zu lange währten und dem Korne Schaden täten, daß man daher eilen müsse, den Regen aufhören zu machen. Der Ritus des Aufhörenmachens des Regens bezweckt, das *yin* zu nichte zu machen und das *yang* zur Geltung zu bringen usw". Es folgt dann eine eingehende Anweisung über den Ritus. 二十一年八月甲申朔丙午、江都相仲舒告内史中尉陰雨太久、恐傷五穀、趣止雨、止雨之禮廢陰起陽. Mit dem 21. Jahre könnte selbstverständlich nur das 21. Jahr des Kaisers Wu ti, also das Jahr 120 v. Chr. gemeint sein. Dem widersprechen aber die Tatsachen, daß Tung, seiner Lebensbeschreibung zufolge, gleich nach der Thronbesteigung Wu ti's (140 v. Chr.) zum Ratgeber von Kiang-tu ernannt wurde und i. J. 120 diese Stellung längst nicht mehr bekleidete (s. oben S. 95 u. 99), und daß ferner in diesem Jahre der 1. Tag des 8. Monats nicht die Zeichen *kia-schên* hatte, sondern *kueï-hai*. Einen ersten Tag des 8. Monats mit den Zeichen *kia-schên* gab es unter Wu ti nur i. J. 103 v. Chr., dem 38. seiner Regierung, das aber hier nicht in Frage kommen kann. Im Jahre 120 fing überhaupt kein Monat mit den Zeichen *kia-schên* an. Die Zahl 21 in unserem Texte muß also falsch sein; jedenfalls war in dem hier erwähnten Jahre, mag es gewesen sein, welches es wolle, der Kultus offenbar bereits vom Kaiser genehmigt. Die Angabe für das Jahr 131 v. Chr. besagt nichts weiter, als daß hier der Ritus des Aufhörenmachens angewendet wurde, das 始 braucht nicht notwendig „zum ersten Male" zu bedeuten. So viel scheint mithin sicher zu sein, daß der Regenkultus zu Anfang der Regierung Wu ti's genehmigt und bald danach auch angewendet wurde. Die Bemerkungen Chavannes' *Le T'ai Chan* S. 494 Anm., der den Text des *Han kiu yi* anscheinend nicht vollständig gelesen hat, dürften hiernach berichtigt werden müssen. Dagegen hat Chavannes unzweifelhaft recht, wenn er meint, der Ritus der Fesselung des Gottes des Erdbodens gehe in das hohe Altertum zurück, sei aber nur bei Sonnenfinsternissen angewendet

geht jedenfalls soviel mit Sicherheit hervor, daß dieser Regen-Kultus als Kultus Tung Tschung-schu's bekannt war und unter dem Kaiser Wu ti zuerst geübt wurde, daß er auch unter der Späteren Han-Dynastie noch im Gebrauch war, aber wegen seiner Wirkungslosigkeit sich keines besonderen Namens erfreute. Tung hat offenbar mit Hilfe eines alten Kernes eine neue Kultusform geschaffen, und er hat dieser auch einen neuen Inhalt dadurch gegeben, daß er sie eng mit seiner Lehre vom *yin* und *yang* verknüpfte, die ihm besonders ihre Ausweitung zu verdanken hat (s. oben S. 187 ff.).

Was die Kultushandlungen selbst betrifft, so gehören sie zu denen, an denen auch die Bevölkerung nach den Weisungen der Behörden teilnehmen darf. Die Formen der Regenbitte unterscheiden sich etwas von einander je nach der Jahreszeit, in der sie stattfindet. Ist es der Frühling, so haben die Beamten der betroffenen Gebiete an einem Tage, dessen zyklische Zeichen dem Element Wasser entsprechen, an den Heiligtümern der Götter des Erdbodens und der Feldfrüchte sowie der Berge und Flüsse zu beten; die Bevölkerung opfert den Göttern der inneren Türen[1]. Es darf während der Zeit kein Holz gefällt werden. Beschwörerinnen (*pao wu* 暴巫) setzen sich, um Mitleid flehend, der Sonne aus[2]; außer-

---

gewesen; erst unter dem Einflusse von Tung Tschung-schu's Schriften sei er auch bei übermäßigem Regenfalle zur Verwendung gekommen. Indessen könne er sich nur kurze Zeit gehalten haben, da die Bestimmungen der späteren Dynastien nichts mehr davon kennen.

[1] Die Opfer an die Götter der inneren Türen der Wohnung, an den Gott des Kochherdes, an den Gott des „mittleren Höhlenmundes" (offenbar ein der ältesten Zeit entstammender Ausdruck, der in den Erd- oder Höhlenwohnungen die Ausmündung eines in der Mitte befindlichen Wasserabflusses bedeutet zu haben scheint; er hat sich in der späteren Zeit nur als Name des Gottes erhalten), an den Gott der äußeren oder Haupt-Tür der Wohnung und an den Gott des Brunnens sind die als *wu sse* 五祀 bekannten „fünf Opfer", die sicherlich auch zu den ältesten Bestandteilen der religiösen Anschauungen der Chinesen zählen. Diese fünf Gottheiten sind also mit dem Gott des Erdbodens auf das engste verbunden und mögen ursprünglich eine Einheit mit ihm gebildet haben, dann sind die genannten fünf Orte vielleicht nur als verschiedene Sitze des Gottes zu denken, an denen er seine Wirksamkeit fühlbar machte, und die das gesamte häusliche Leben des seßhaften Ackerbauers versinnbildlichten: seinen Ein- und Ausgang, seine Wohnung, sein Essen und Trinken. Was die einzelnen Gottheiten wieder mit den einzelnen Jahreszeiten verbindet, ist weniger leicht zu erkennen, doch schreibt auch das *Li ki*, Kapitel *Yüe ling* in den verschiedenen Jahreszeiten für jeden Fall Opfer an die nämlichen Gottheiten vor, nur daß hier an Stelle des Brunnens der zum Hause führende Weg erscheint (*Li ki*, Couvreur I, 405). Vergl. über die *wu sse* auch Chavannes a. a. O. S. 438 und 491 f. — Tung hat also bei seinem Ritual die vorhandenen alten Bräuche sorgsam berücksichtigt.

[2] Vergl. *Li ki* (Couvreur) I, 261: Bei anhaltender Dürre wurde ein hinfälliger, dürrer Mensch (*wang* 尪) der Sonne ausgesetzt (*pao*), oder statt dessen Beschwörerinnen (*wu*), die den Regen erflehen sollten. *Tschou li* (Biot) II, 104: Die *nü wu* 女巫 rufen bei einer Dürre den Regen herbei, indem sie Tänze ausführen.

halb des Osttores der Stadt wird ein acht[1] Fuß im Geviert messender, von allen vier Seiten durch Treppen zugänglicher Altar errichtet, bei dem acht azurblaue Seidenbanner aufgestellt werden. Man opfert acht lebende Fische, weißen und dunklen Wein und getrocknete Fleischstücke. Beschwörungen werden vorgenommen und Gebete gesprochen. Ein solches Gebet lautet: „Allmachtvoller Himmel, der du die fünf Kornarten hervorbringst, um die Menschen zu ernähren, nun leiden die fünf Kornarten unter der Dürre, und wir fürchten, daß sie nicht Frucht bringen werden. Darum bringen wir in Ehrfurcht weißen Wein und getrocknete Fleischstücke dar; wieder und wieder bitten wir dich um Regen, möchte der Regen in großem Strome segenspendend herniederkommen" 昊天生五穀、以養人、今五穀病旱、恐不成實、敬進清酒膊脯、再拜請雨、雨幸大澍 (LXXIV, 3 v⁰)[2]. Danach wird ein achtzig Fuß langer azurblauer Drache aus „klarem Lehm" (*kie t'u* 潔土) aufgestellt und von sieben kleineren Drachen von je 40 Fuß umgeben, die in einem Abstande von acht Fuß voneinander stehen; acht Knaben in azurblauen Gewändern umtanzen sie. Weiter wird an dem Heiligtum des Gottes des Erdbodens[3] ein acht Fuß im Geviert messendes und einen Fuß tiefes Loch gegraben und mit dem Wassergraben außerhalb des Ortes in Verbindung gebracht, dahinein werden fünf Frösche gesetzt, die den

---

[1] Nach dem *Li ki* (Couvreur) I, 346, 359, 373 und 404 entspricht dem 3. Monat des Frühlings die Zahl 8, dem 2. Monat des Sommers die Zahl 7, dem 1. Monat des Herbstes die Zahl 9 und dem 3. Monat des Winters die Zahl 6.

[2] Kia Kung-yen 賈公彥, der Kommentator des *Tschou li* aus dem 7. Jahrhundert, führt bei der Besprechung der *nü wu*, der Beschwörerinnen, Kap. 26 fol. 20 v⁰, eine jetzt nicht mehr bekannte Stelle von Tung Tschung-schu an, in der es heißt: „Yü ist eine Methode, Regen zu erflehen. Bittgesänge dabei sind die Lieder *Tschou nan* von der Abteilung *Kuo fêng (Schi king* I, 1) und die Lieder *Lu ming* von der Abteilung *Siao ya* (*Schi king* II, 1), sowie die Abteilungen *Yen li, Hiang yin tsiu* und *Ta schê* (*Li ki* Kap. 42 und 44 und *J li* Kap. 7)" 董仲舒曰雩求雨之術、吁嗟之歌國風周南小雅鹿鳴燕禮鄉飲酒大射. Und Ling Schu bemerkt in seinem Kommentar zu Abschn. 5 (Kap. 3 fol. 4 r⁰), daß nach dem *T. t. Han han tsĕ* 春秋漢含孳 beim Regenopfer folgender Gebetstext vom Kaiser gesprochen sei: „In den zehntausend Staaten herrscht große Dürre, auf dem Lande wächst das Korn nicht. Ich, der Kleine, habe den Tod verdient, warum aber soll das Volk deshalb getadelt werden? Ich wage nicht, das Volk damit zu quälen, daß es den Willen (des Himmels) erfleht; ich möchte ihm Linderung schaffen, indem ich mit meiner Person dem Schlimmen Einhalt tue" 春秋漢含孳雩祭禱辭曰、萬國今大旱、野無生稼、寡人當死、百姓何謗、不敢煩民請命、願撫百姓以身塞無狀.

[3] Das Heiligtum des Gottes des Erdbodens bestand immer aus einem offenen Altar aus Erde, einem Baum und dem steinernen Symbol, das unten viereckig war und nach oben sich verjüngte, so daß es eine glockenähnliche Form hatte. S. Chavannes a. a. O. S. 450ff.

Regen herbeirufen sollen. Auch hier werden Wein und Fleischstücke geopfert und Gebete gesprochen, zugleich wird ein Brandopfer, bestehend aus einem Hahn und einem Eber, dargebracht. Dazu kommen noch weitere Brandopfer am Süd- und Nordtore des Ortes. Ist Regenfall eingetreten, so bringt man ein Dankopfer von einem Spanferkel, Wein, gesalzener Hirse und Papiersilber. Bei einem Regenopfer im Sommer, Herbst oder Winter ist das Ritual in den Grundzügen gleich, nur in Einzelheiten verschieden. Im Sommer opfert die Bevölkerung dem Gott des Kochherdes, im dritten Sommermonat (der Mitte des Jahres) dem Gott „des mittleren Höhlenmundes", im Herbst dem Gott der äußeren Tür, im Winter dem Gott des Brunnens[1]; an die Stelle der Zahl acht im Frühling tritt im Sommer überall die Zahl sieben, im dritten Sommermonat die Zahl fünf, im Herbst die Zahl neun, im Winter die Zahl sechs[2]; der Altar wird im Sommer außerhalb des Südtores errichtet, im Herbst außerhalb des Westtores, im Winter außerhalb des Nordtores; die Banner, Gewänder und Drachen sind im Sommer rot, im dritten Sommermonat gelb, im Herbst weiß, im Winter schwarz. Das Ritual bei der Bitte um Aufhören des übermäßigen Regens ist folgendes. An einem Tage, dessen zyklische Zeichen dem Element Erde entsprechen, haben die Beamten der betreffenden Gebiete die Wasserläufe zu verstopfen, die Wege zu versperren und die Brunnen zu verdecken. Die Frauen dürfen nicht auf den Markt gehen[3]. Die Altäre des Gottes des Erdbodens werden überall gefegt[4]. Es werden, in Kleidern, die der Jahreszeit entsprechen, ein Spanferkel, Hirse mit Salz, Wein und Papiersilber als Opfer dargebracht. Dann wird die Pauke geschlagen und folgendes Gebet gesprochen: „O Himmel, der du die fünf Kornarten hervorbringst, um die Menschen zu ernähren, nun ergießt sich der Regen in übermäßiger Fülle, und den fünf Kornarten sagt dies nicht zu. Darum bringen wir in Ehrfurcht fette Opfertiere und weißen Wein dar, um die Kraft des Gottes des Erdbodens zu bitten, den Regen aufhören zu lassen

---

[1] S. oben S. 270 Anm. 1.

[2] S. oben S. 271 Anm. 1.

[3] Die Frauen sind Vertreterinnen des *yin* und müssen deshalb zurückgehalten werden, ebenso wie sich während der Tage des Regenopfers im dritten Sommermonat die Männer als Vertreter des *yang* nicht auf dem Markte sehen lassen dürfen.

[4] Im Ritual des Späteren Han (*Hou Han schu* Kap. 15 fol. 1 r°) ist von einem Abfegen der Altäre des Gottes die Rede, wenn Dürre herrscht, was auch weit eher verständlich ist, als wenn der Regen zu reichlich ist. Die Hang-tschou-Ausgabe liest 埽 statt 掃, was außer „fegen" auch einen Damm bezeichnen kann. Dann könnte man an ein Umdämmen des Gottes denken, ähnlich wie er ja, wenn man ihn seines Einflusses berauben will, in ein Bauwerk eingeschlossen wird (s. Chavannes a. a. O. S. 459ff.). Indessen lesen die alten Texte alle 掃 „fegen". Der Zweck dieser Säuberung könnte dann aber nicht sein, wie Chavannes (a. a. O. S. 495) vermutet, alles zu entfernen, was die Wirkungskraft des Gottes beeinträchtigen könnte, denn hier soll sie ja gerade als *yin*-Kraft behindert werden.

und die Not des Volkes hinwegzunehmen. Laß nicht zu, daß das *yin* das *yang* vernichte, denn die Vernichtung des *yang* durch das *yin* steht nicht im Einklang mit dem Himmel. Des Himmels ewiger Wille ist darauf gerichtet, den Menschen Gutes zu tun, die Menschen aber begehren, daß dem Regen Einhalt getan werde. Solches wagen wir dem Gotte des Erdbodens zu sagen" 嗟天生五穀以養人、今淫雨太多、五穀不和、敬進肥牲清酒、以請社靈、幸爲止雨、除民所苦、無使陰滅陽、陰滅陽不順於天、天之常意在於利人、人願止雨、敢告于社 (LXXV, 7 r°)[1]. Hierauf folgen wieder Paukenschläge, und der Gott wird zehnmal mit roter Seide umwunden[2].

Dieser ganze von Tung neu zusammengestellte Kultus des Regen- und Überschwemmungsopfers hat zum Ruhme seines Begründers in der Literatur unzweifelhaft beigetragen, aber tatsächlich halten können hat er sich nur kurze Zeit. Der in die Praxis umgesetzten kosmischen Philosophie ist die Wirkung versagt geblieben[3].

---

[1] Chavannes a. a. O. S. 493 Anm. 1 meint, dieses Gebet in seiner Demut sei mit der Gewalttat einer Fesselung des Gottes nicht zu vereinigen; auch dieser Umstand spräche dafür, daß der Brauch ursprünglich nur bei Sonnenfinsternissen geübt worden sei. Dieser Grund scheint mir unzulänglich. Ich glaube nicht, daß man in der „Vergewaltigung" des Gottes etwas anderes zu sehen hat als eine stürmische Bitte, dem *yin* Fesseln anzulegen.

[2] Eine genaue Übersetzung der beiden religionswissenschaftlich interessanten Abschnitte LXXIV und LXXV behalte ich mir für eine andere Stelle vor, sie würde hier zu viel Raum beansprucht haben.

Von dem Kultus bei einer Sonnenfinsternis gibt der erhaltene Text des *T. t. fan lu* keine Beschreibung. Dagegen hat *Tschêng Hüan*, der erste Kommentator des *Tschou li* (2. Jahrh. n. Chr.), uns in seinen Erklärungen der Obliegenheiten des obersten Vorbeters, *ta tschu* 大祝, Kap. 25 fol. 14 r° den Text des von Tung Tschung-schu festgesetzten „Gebetes zur Befreiung der Sonne" überliefert. Er lautet: „Strahle, strahle in gewaltigem Lichte, zerstöre, vernichte das Lichtlose. Wie dürfte das *yin* das *yang* bedrängen? wie dürfte das Geringe das Vornehme bedrängen?" 董仲舒救日食祝曰、炤炤大明、滅滅無光、奈何以陰侵陽以卑侵尊.

[3] Eine wenig günstige Kritik hat Tung's Ritual des Regenopfers von Wang Tsch'ung, der ihn sonst außerordentlich hoch schätzt, in seinem *Lun hêng* erfahren. Er kommt zu wiederholten Malen auf das Regenopfer des *T. t.* zu sprechen, das Tung neu eingerichtet habe, und besonders die Drachen aus Ton sind es, die seine Bedenken herausfordern. Wenn schon die Drachen zu den Wolken und somit auch zum Regen in Beziehungen stehen mögen, so meint er — und der Glaube hieran war bekanntlich ein sehr alter —, so ist doch ein Drache aus Lehm kein wirklicher Drache, sondern eben „ein Haufen Erde", und ein solcher kann keinen Regen anziehen. Der Regen kommt aus den Wolken, und Regen

Aber auch in seiner politischen und erhabeneren Stellung erscheint der Gott des Erdbodens bei Tung. Oben war bereits bemerkt, daß sein Heiligtum zusammen mit dem Ahnentempel geradezu die figürliche Darstellung des fürstlichen Staates sei (s. S. 263). Das *T. t.* verzeichnet unter *Ai kung* 4. Jahr: „Im 6. Monat am Tage *sin-tsch'ou* geschah das Unheil, daß der Gott des Erdbodens von P'u abbrannte" 六月辛丑蒲社災 (nach dem Texte Kung-yang's), und Tung bemerkt, daß „das *T. t.* dies als eine Warnung ausspricht" 春秋以爲戒曰蒲社災 (VI, 2 v⁰). Kung-yang erklärt: „Was bedeutet das: der Gott des Erdbodens von P'u? — Es war der Gott eines untergegangenen Staates. — Der Gott des Erdbodens bedeutet doch das zu Lehen gegebene Land, wie kann man sagen: er brannte ab? — Der Gott des Erdbodens von einem untergegangenen Staate wurde verhüllt, und zwar wurde er oben verdeckt und unten mit

---

und Sonnenschein haben beide ihre Zeit, wie sollen aber Regen und Wolken im Stande sein, sich an Opfern zu erfreuen? Der Angriff auf den Gott des Erdbodens ist ihm völlig unverständlich. Den Gott mit einer Seidenschnur fesseln wollen ist dasselbe wie wenn man einen feuerspeienden Berg mit ein paar Tropfen Wassers aus einer Pfütze löschen will. Wenn aber die schlechte Regierung an einer Dürre oder Überschwemmung schuld ist, so soll man sie bessern, aber was soll dann das Regenopfer und der Drache? „Leute von tieferer Einsicht glauben an solche Lehren nicht." (S. Forke, *Lun-Hêng* I, 206, 356f., 465f., II, 330f, 343 u. a.). Man sieht, Wang Tsch'ung geht dem Regenopfer mit sehr nüchternen Argumenten zu Leibe. Weitere Bemerkungen über das Ritual beim Regenopfer, insbesondere über die Drachen aus Erde s. bei De Visser, *The Dragon in China and Japan* S. 114ff. De Visser weist auf die Übereinstimmung des Rituals mit taoistischen Bräuchen hin.

Im „Anthropos", Bd. XII—XIII S. 144ff. findet sich ein Aufsatz von dem Missionar P. A. Volpert in Schan-tung über *Chinesische Volksgebräuche beim Tsch'i jü, Regenbitten.* Der Verfasser beschreibt darin die Volksbräuche, die er im Sommer 1907 bei einer großen Dürre in mehreren Gegenden Schan-tungs beobachtet hat. Unter den mannigfachen, zum Teil an taoistische Vorstellungen erinnernden Kulthandlungen, bei denen namentlich das Sprengen mit Weidenzweigen eine besondere Rolle spielt, wird auch Tung's Ritual deutlich sichtbar. In Ssĕ-schui hien 泗水 ließ nämlich der höchste Ortsbeamte das Südtor schließen (um das *yang* auszusperren), „vor dem Tore auf offenem Wege ein Loch graben, mit Wasser füllen und mit Weidenzweigen bedecken. Dann brachte er sieben Frösche und ebenso viele Eidechsen in das Wasserloch." Zugleich veranlaßte er die Frauen (das *yin*-Element) im Tempel um Regen zu bitten, die Männer (das *yang*-Element) hatten sich vermutlich zurückzuhalten. Daß sich das Verfahren des Beamten auf ein Wortspiel gegründet habe, wie Volpert meint, ist sehr unwahrscheinlich, vielmehr wird es die Erinnerung an das alte Han-Ritual gewesen sein, die sich hier wieder geltend machte, zumal Volpert angibt, der Mann habe „im Rufe eines halbverrückten Bücherwurmes" (vermutlich bei den Missionaren) gestanden. — Wie übrigens der Ausdruck *tsch'i jü* (so!) zu der Bedeutung „Regenbitten" kommen soll, ist nicht klar.

Reisig umgeben. — Warum wird verzeichnet, daß der Gott von P'u abbrannte? — Es wird als unheilvolles Zeichen vermerkt" 蒲社者何、亡國之社也、社者封也、其言災何、亡國之社蓋揜之、揜其上而柴其下、蒲社災何以書、記災也. Zur Erklärung dieser „Warnung" muß man sich folgendes vergegenwärtigen. Um den Gott des Erdbodens seiner Wirksamkeit zu berauben, war es nur erforderlich, ihn von der Verbindung mit der offenen Luft, d. h. den atmosphärischen Kräften abzusperren. Diese Abtötung pflegte man bei dem Gotte eines vernichteten oder unterworfenen Staates anzuwenden, wenn der Sieger es nicht vorzog, das Heiligtum ganz zu zerstören. P'u war nach Ho Hiu ein in früheren Zeiten vernichteter Staat, dessen Gebiet in Lu eingeschlossen war; Sü Yen fügt hinzu, daß der Kaiser es vernichtet und das Heiligtum seines Gottes des Erdbodens dem Fürsten zur Warnung gegeben hatte. Deutlicher ist die Erklärung Fan Ning's zu Ku-liang's Text. Der letztere liest, ebenso wie der Tso's statt P'u Po 亳. Es war dies der Name der alten Hauptstadt der Yin-Dynastie in Ho-nan. Nach der Vernichtung des Yin-Reiches durch Wu wang von der Tschou-Dynastie ließ dieser bei den Lehensfürsten ein Heiligtum des Gottes des Erdbodens der beseitigten Dynastie in unwirksamer Form außerhalb ihres Ahnentempels aufstellen, damit es ihnen zur Warnung diene, d. h. damit sie sich stets erinnern sollten, welches das Schicksal eines schlecht regierten Staates sei. Ob man nun den verdeckten Gott in Lu als Gott von P'u oder von Yin auffaßt, ist für die Sache bedeutungslos. Der Brand des Heiligtums war nach dem *T. t.* ein unheilkündendes Zeichen, das, wie Ho Hiu meint, deutlich machte, wie die Lehren und Warnungen des Himmelssohnes zerstört und beseitigt waren.[1] Tung nennt denn auch diesen Brand zusammen mit Sonnenfinsternissen, Sternschnuppen, Überschwemmungen u. a. als Wetterzeichen des kommenden Unheils, als Warnungen des Himmels für das zusammenbrechende Reich der Tschou.

[1] Chavannes, a. a. O. S. 459ff. hat sich auch mit dieser Frage der Abtötung des Gottes eines vernichteten Staates eingehend beschäftigt und festgestellt, daß vermutlich der Altar abgebrochen und jedem Fürsten ein Stück davon übergeben wurde, der dann damit einen neuen Altar zur Warnung machte, indem er ihn oben durch ein Dach vom Himmel und unten durch Reisig (*tsch'ai* 柴, von Chavannes durch „une palissade" wiedergegeben), von der Erde absperrte. Ch. vergleicht den Brauch mit der sehr alten Sitte, daß der Zentralherrscher den Lehensfürsten eine Erdscholle vom Altar seines Gottes des Erdbodens übergab zu dem Zwecke, davon eigene Heiligtümer ihrer Götter zu machen. Diese Verleihung war das eigentliche Sinnbild der Belehnung (a. a. O. S. 452ff.).

5.

Der dritte Abschnitt des Tsch'un-ts'iu fan lu.

Vorbemerkung.

Der hier übersetzte und erklärte Abschnitt des *Tsch'un-ts'iu fan lu* ist um deswillen ausgewählt worden, weil er ein gutes Beispiel für die Darstellungsart Tung Tschung-schu's bildet, und weil er mehrere Fragen der konfuzianischen Staats-Ethik berührt, die von besonderer Wichtigkeit sind, wie die Vergeltungspflicht, die Rassenfrage u. a., ohne daß er allzusehr mit geschichtlichem Stoffe überlastet ist, wie es die meisten übrigen in Betracht kommenden Abschnitte zu sein pflegen. Aus der Zahl und Länge der trotzdem nötig gewordenen Erklärungen mag man ersehen, welchen Umfang eine entsprechende Bearbeitung aller 82 Abschnitte annehmen würde.

Der chinesische Text nach der Hang-tschou-Ausgabe findet sich auf Tafel IV—XI.

Der Bambuswald.[1]

In der gewöhnlichen Terminologie des *Tsch'un-ts'iu* gilt der Grundsatz, daß nicht den Barbaren-Völkern die größere Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der richtigen Handlungsweise zuerkannt wird, sondern dem Mittelreich. Aber bei dem Kampfe von Pi[2] wird diese Regel plötzlich durchbrochen. Warum ge-

---

[1] Wegen der Überschrift vergl. oben S. 167.

[2] *Süan kung* 12. Jahr: „Im Sommer, im 6. Monat, am Tage *yi-mao* stellte sich Sün Lin-fu von Tsin an die Spitze eines Heeres und kämpfte gegen den Freiherrn von Tsch'u bei Pi. Das Heer von Tsin wurde vernichtend geschlagen."

Dazu Kung-yang: „(Es besteht der Grundsatz:) Ein Würdenträger soll nicht gegen einen Fürsten kämpfen. Hier aber wird (der Würdenträger) ausdrücklich beim Namen (Sün Lin-fu) genannt als kämpfend gegen den Freiherrn von Tsch'u — wie kommt das? (NB. der Grundsatz: Ein Würdenträger soll nicht gegen einen Fürsten kämpfen, wird von Kung-yang bei *Hi kung* 28. Jahr aufgestellt. Dort kämpft der Minister von Tsch'u, Tsĕ-yü, genannt Tê-tsch'ên 子玉得臣, gegen den Fürsten von Tsin nebst Bundesgenossen. Dabei wird der Minister von Tsch'u nur als *Tsch'u jen* „der Mann von Tsch'u" bezeichnet, und sein Name verschwiegen. Als Erklärung wird angegeben, daß dadurch eine Rüge ausgesprochen werden soll, weil ein Würdenträger nicht gegen einen Fürsten kämpfen soll. Tsin hat also die Vorschriften verletzt.) — Hier wird nicht Tsin (d. h. einem Staate des Mittelreiches) die größere Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der richtigen Handlungsweise zuerkannt, sondern Tsch'u (d. h. einem Barbarenstaate). — Warum wird hier nicht Tsin die größere Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der richtigen Handlungsweise zuerkannt, sondern Tsch'u? — Der König Tschuang (von Tsch'u, im *T. t.* als Freiherr, *tsĕ* 子,

schieht das? Darauf ist zu erwidern: Das *Tsch'un-ts'iu* hat keine immer feststehende Terminologie, es paßt sich vielmehr dem veränderten (Sachverhalt)

---

bezeichnet) hatte Tschêng angegriffen. Bei dem Huang-Tore hatte er die Oberhand im Kampfe gewonnen und zog nun in die Hauptstraße ein. Der Graf von Tschêng, den Oberkörper entblößt, in der linken Hand eine Fahne aus Riedgras, in der rechten das Glockenmesser haltend (NB. Beides sind Gegenstände, die beim Opfer im Ahnentempel gebraucht werden. Sie sollen die völlige Hingabe des Besiegten bis zur Überlassung des Ahnentempels an den Sieger andeuten. Auf den Vorgang deutet auch Ssĕ-ma Ts'ien bei seiner Schilderung des Endes der Ts'in-Herrschaft. *Mém. hist.* II, 244), ging dem König Tschuang entgegen und sprach zu ihm: Ich hatte keinen guten Minister, der sich nach Eurer Seite hin neigte. So habe ich das Unheil des Himmels herabbeschworen und den Zorn Eurer Majestät hervorgerufen, und Schande ist über mein Land gekommen. Wenn Ihr diesem verlorenen Menschen Gnade erweisen wollt, so gewährt ihm ein kahles Stück Land und laßt ihn mit ein paar Greisen dort in Ruhe leben. Ich bitte nur, Eurer Majestät Befehlen nachkommen zu dürfen. Der König Tschuang erwiderte: Wenn Ihr sagt, daß schlechte Minister die gegenseitigen Beziehungen (zwischen unseren Staaten) geleitet haben, so bin ich dadurch in die Lage gebracht worden, die Ehre Eures Anblicks zu genießen und diese Eure Demut zu sehen. Damit winkte der König Tschuang eigenhändig mit der Fahne nach links und rechts, daß das Heer sich zurückziehe. In einer Entfernung von 7 Li machte es Halt. Der General Tsĕ-tschung machte Einwendungen und sagte: das südliche Ying (die Hauptstadt von Tsch'u) ist von Tschêng mehrere tausend Li entfernt; von unseren hohen Offizieren sind bereits mehrere tot, die umgekommenen Gefolgsleute und Diener zählen nach mehreren Hunderten. Wenn nun Eure Majestät jetzt, wo Ihr Tschêng überwunden habt, das Land nicht behält, so werdet Ihr, fürchte ich, die Kraft des Volkes und der Minister verlieren. Der König Tschuang erwiederte: Vor Alters begab man sich nicht nach auswärts, wenn nicht die Becher zerbrochen und die Pelze von den Motten zerfressen waren (d. h. nur aus Not), darum nimmt der Edle es ernst mit der richtigen Handlungsweise und leicht mit dem Vorteil. Ich wollte die Menschen (dieses Landes) gewinnen, aber nicht ihr Land. Wenn sie mir nun ihre Geneigtheit anzeigen, ich ihnen aber nicht verzeihe, so ist das unbedacht. Bin ich aber unbedacht in meinen Gedanken, wann soll da die Not des Volkes bis zu meiner Person gelangen? Inzwischen war das Heer von Tsin, das Tschêng erretten sollte, angelangt, und forderte zum Kampfe auf. Der König Tschuang nahm die Aufforderung an. Der General Tsĕ-tschung erhob Einwendungen und sagte: Tsin ist ein großer Staat, die Truppen Eurer Majestät aber sind erschöpft und matt. Ich bitte Euch, den Kampf nicht anzunehmen. Der König Tschuang erwiderte: Wenn ich die Schwachen vergewaltige und den Starken ausweiche, so würde ich keine Ehre mehr haben vor der Welt. Er befahl ihm, das Heer zurück zum Kampfe zu führen und den wilden Horden von Tsin entgegenzutreten. Der König Tschuang ließ das Pauken-Signal geben, und das Heer von Tsin erlitt eine gewaltige Niederlage. Die in die Boote gefallenen Finger der Soldaten von Tsin konnte man mit beiden Händen sammeln (d. h. die Soldaten wollten mit Booten über den Fluß flüchten. Dabei hackten die zuerst in die Boote ge-

an und wechselt dem entsprechend. Hier hat sich Tsin in ein Barbarenvolk verwandelt, und Tsch'u in ein Kulturvolk, darum wechselt die Terminologie

---

stiegenen den nachfolgenden Soldaten, die sich an die Boote von außen anklammerten, die Finger ab, um die Boote schwimmend zu halten). Das jammerte den König Tschuang und er sprach: Wenn wir zwei Fürsten nicht in Freundschaft leben, welche Schuld haben die Völker dabei? So befahl er, das Heer zurückzuführen und von den Horden von Tsin abzulassen" 大夫不敵君、此其稱名氏以敵楚子何、不與晉而與楚子爲禮也、曷爲不與晉而與楚子爲禮也、莊王伐鄭勝乎皇門放乎路衢、鄭伯肉袒左執茅旌右執鸞刀以逆莊王曰、寡人無良邊垂之臣以干天禍、是以使君王沛焉、辱到敝邑、君如矜此喪人錫之不毛之地使帥一二耋老而綏焉、請唯君王之命、莊王曰君之不令臣交易爲言、是以使寡人得見君之玉面而微至乎此、莊王親自手旌左右撝軍退舍七里、將軍子重諫曰、南郢之與鄭相去數千里、諸大夫死者數人、賤役扈養死者數百人、今君勝鄭而不有、無乃失民臣之力乎、莊王曰、古者杅不穿皮不蠹則不出於四方、是以君子篤於禮而薄于利、要其人而不要其土、告從不赦不詳、吾以不詳道民災及吾身何日之有、既則晉師之救鄭者至曰請戰、莊王許諾、將軍子重諫曰、晉大國也、王師淹病矣、君請勿許也、莊王曰、弱者吾威之、彊者吾辟之、是以使寡人無以立乎天下、令之還師而逆晉寇、莊王鼓之晉師大敗、晉衆之走者舟中之指可掬矣、莊王曰、嘻吾兩君不相好百姓何罪、令之還師而佚晉寇.

Während Kung-yang nur das erzählt, was notwendig ist, um das edle Verhalten des Fürsten von Tsch'u deutlich zu machen, gibt das *Tso tschuan* auch noch eine sehr ausführliche Schilderung der Schlacht, was zur Erklärung des *T. t.* nichts beiträgt. Nicht leicht zu erraten ist aber im übrigen der Gedankengang Kung-yang's. Er läßt sich nur durch einen Vergleich mit der erwähnten Stelle *Hi kung* 28. Jahr erschließen. Im allgemeinen soll ein Fürst nicht gegen einen Würdenträger (und umgekehrt) kämpfen. Der Fürst von Tsch'u hätte also den Kampf eigentlich nicht annehmen dürfen, ebenso wie der Fürst von Tsin nicht den gegen den General Tsĕ-yü von Tsch'u. Konfuzius entschuldigt den Fürsten von Tsch'u und stellt ihn, den Barbaren, über den Chinesen von Tsin wegen seiner „richtigen Handlungsweise" Tschêng gegenüber. Er nennt deshalb den Namen des Heerführers von Tsin, spricht also keine Rüge aus durch das wegwerfende „der Mann", wie er es in dem Falle *Hi kung* 28. Jahr tut, wo dem Chinesen-Fürsten von Tsin kein besonders edles Verhalten entschuldigend zur Seite steht. Mit einem Worte: die Rasse darf die „Rechtsentscheidung" nicht beeinflussen. Diese Lehre von der Gleichwertigkeit der Rassen, sofern ihre Kulturhöhe die gleiche ist, wie sie von Kung-yang hier und an anderen

entsprechend diesem Sachverhalt. In der Freigabe Tschêng's durch den Fürsten Tschuang (von Tsch'u) liegt etwas Edelmütiges, das man hochachten muß. Die Leute von Tsin verstanden diese edle Handlung nicht und strebten Tsch'u anzugreifen. Die Rettung war bereits vollzogen, und dennoch reizten sie zum Kampfe auf. Das ist eine Gesinnung, die das Gute nicht schützt, und eine Auffassung, die die Rettung eines Volkes gering achtet. Darum setzt (Konfuzius) sie herab und erkennt nicht dem (kulturell) höher Stehenden die größere Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der richtigen Handlungsweise zu.

Mu von Ts'in verlachte Kien-schu und erlitt (im Kampfe) eine schwere Niederlage.[1] Wên von Tschêng achtete die Gesamtheit gering und brachte sein Heer

---

Stellen des *T. t.* (s. auch unten) dem Konfuzius zugeschrieben wird, ist von den Reformatoren als ein gewichtiger Beweis für das Unrichtige der egozentrischen Anschauung der Chinesen auf ethischem und politischem Gebiete herangezogen worden. Sü K'in 徐勤, ein Schüler K'ang You-weï's, hat i. J. 1897 in einem besonderen Werke mit dem Titel *Tsch'un-ts'iu Tschung kuo yi ti pien* 春秋中國夷狄辨 die Stellen aus dem *T. t.*, dem *Kung-yang tschuan* und *Ku-liang tschuan* zusammengestellt, aus denen er die Auffassungen des Konfuzius, die weit liberaler seien als die des späteren Literatentums, herleiten zu können glaubt. Vergl. *Die wichtigsten chinesischen Reformschriften des 19. Jahrhunderts* (Bull. Acad. Imp. des Sciences St. Pétersbourg Bd. XVII Nr. 3) Nr. 7 und *Ostasiatische Neubildungen* S. 16f. Die oben übersetzte Stelle ist von Sü Kap. 1 fol. 2 r°f. und 5 r°f., sowie Kap. 2 fol. 3 r°f. bearbeitet.

[1] *Hi kung* 33. Jahr: „Im Sommer, im 4. Monat, am Tage *sin-ssĕ* schlug der Manr von Tsin gemeinsam mit den Kiang Jung Ts'in bei Hiao (od. Hao)."

Dazu Kung-yang: „Warum heißt es nur: Ts'in? — Es soll als Barbar hingestellt werden. — Warum soll es als Barbar hingestellt werden? — Der Graf von Ts'in wollte Tschêng angreifen. Po-li und Kien-schu (seine Minister) erhoben Einwände und sagten: Auf tausend Li Entfernung Jemand angreifen, das ist noch nie ohne Verderben abgegangen. Der Graf von Ts'in wurde zornig und sagte: In Euren Jahren mag man freilich stumpfsinnig dasitzen wie ein Baumstumpf und die Hände falten. Was versteht Ihr davon? Als das Heer auszog, geleiteten Po-li und Kien-schu ihre Söhne (sie waren Generale in dem Heere), warnten sie und sagten: Zu Grunde gehen werdet ihr sicherlich in dem Engpaß von Hiao. Das ist der Ort, wo König Wên schneller als Wind und Regen enteilt (d. h. um rasch an diesem gefährlichen Orte vorbeizukommen. Warum gerade der König Wên genannt wird, ist nicht ersichtlich). Wir aber werden dann Leichen sein. Die Söhne verneigten sich, und das Heer zog ab. Po-li und Kien-schu aber, die ihren Söhnen nachsahen, brachen in Tränen aus. Der Graf von Ts'in wurde zornig und sagte: Was weint ihr über mein Heer? Sie erwiderten: Wir würden es nicht wagen, über das Heer Eurer Hoheit zu weinen, aber wir weinen um unsere Söhne. Der Kaufmann Hien Kao aus Tschêng begegnete dem Heere bei Hiao. Er gab vor, daß der Graf von Tschêng ihm befohlen habe, die Soldaten mit Speise zu versehen. Nun meinten die Einen: Wir wollen vorrücken, die Andern meinten: wir wollen umkehren (weil der Fürst von Tschêng hiernach schon Kenntnis haben mußte

von dem Überfall). So fing der Mann von Tsin gemeinsam mit den Kiang Jung sie ab und griff sie bei Hiao an; kein Roß und kein Wagen entging der Vernichtung. — Warum heißt es aber: gemeinsam mit *(ki* 及) den Kiang Jung? — Die Kiang Jung werden herabgesetzt. — Wenn es aber heißt: der Mann, so ist das auch herabsetzend; warum das? — Bei der Herabsetzung der Kiang Jung soll auch Sien Tschên (der Minister von Tsin, der den Bund mit den Kiang Jung machte und den Herzog Siang von Tsin zu dem Überfall des Heeres von Ts'in bei Hiao überredete) mit getroffen werden; oder man kann auch sagen: (Konfuzius) zeigt dadurch sein Wohlwollen gegen den Herzog Siang. — Wenn er aber sein Wohlwollen gegen den Herzog Siang zeigen will, warum bezeichnet er ihn dann als den Mann? — Er tadelt ihn. — Warum tadelt er ihn? — Ein Fürst, der mit den Begräbnisfeierlichkeiten beschäftigt ist und dabei die Schrecken eines Kriegszuges übernimmt, darf die Bestattung nicht unternehmen. (NB. Der Vater des Herzogs Siang, Wên 文, war gestorben, aber noch nicht bestattet. Nach der Rückkehr von dem Kriegszuge nahm der Herzog die Beerdigung vor.) — Bei einem Vernichtungskampfe wird aber sonst kein Tag genannt; warum ist hier der Tag erwähnt? — Um seinem Unwillen vollen Ausdruck zu geben (?)" 其謂之秦何、夷狄之也、曷爲夷狄之、秦伯將襲鄭、百里子與蹇叔子諫曰、千里而襲人未有不亡者也、秦伯怒曰、若爾之年者宰上之木拱矣、爾曷知、師出百里子與蹇叔子送其子而戒之曰、爾即死必於殽之嶔巖、是文王之所辟風雨者也、吾將尸爾焉、子揖師而行、百里子與蹇叔子從其子而哭之、秦伯怒曰、爾曷爲哭吾師、對曰、臣非敢哭君師哭臣之子也、弦高者鄭商也、遇之殽矯、以鄭伯之命而犒師焉、或曰往矣或曰反矣、然而晉人與姜戎要之殽而擊之、匹馬隻輪無反者、其言及姜戎何、姜戎微也、稱人亦微者也何言乎、姜戎之微先軫也、或曰、襄公親之、襄公親之則其稱人何、貶、曷爲貶、君在乎殯而用師危不得葬也、詐戰不日、此何以日、盡也·

Die Geschichte von Po-li und Kien-schu und von dem verunglückten Überfall des Fürsten Mu von Ts'in wird auch von Ssĕ-ma Ts'ien (Chavannes, *Mém. hist.* II, 37ff. und IV, 308f.) erzählt. *Tso tschuan* hat einen sehr ausführlichen Bericht auch über die späteren Ereignisse nach der Schlacht bei Hiao, aber die Geschichte der beiden Väter Po-li und Kien-schu ist bezeichnenderweise weggelassen.

Die Auslegung gibt wieder verschiedene Rätsel auf. Die Verurteilung des Fürsten von Ts'in sieht Kung-yang in der kahlen Bezeichnung „Ts'in", Ku-liang dagegen, der ebenso wie Tso 秦師 „das Heer von Ts'in" liest, in dem Ausdruck 敗 *po* statt des zu erwartenden 戰 *tschan*, einer von den Fällen, wo selbst die beiden Kommentare sich über die Geheimnisse des Textes nicht klar sind. (Vergl. Legge's Bemerkungen *Chin. Cl.* V, 114.) Auch hinsichtlich der Bedeutung des Ausdrucks „der Mann" besteht Unsicherheit. Kung-yang meint, man kann ihn auf den Minister Sien Tschên beziehen,

ins Elend[1]. In dem Maße ehrt das *Tsch'un-ts'iu* das sittlich Gute und betont es die Wichtigkeit des Volkes, und aus diesem Grunde verzeichnet es jedes einzelne Mal den Kampf oder Angriff oder Überfall oder Krieg, und wenn dies hunderte von Malen vorkommt. So verleiht es seinem Kummer über die Schrecken dieser Dinge besonderes Gewicht. Nun mag Jemand fragen: Wie kommt es dann aber, daß (das *T. t.*) zwar alle Kämpfe sehr sorgfältig verzeichnet, über seine Abneigung gegen diese Kämpfe aber kein Wort sagt? Darauf ist zu erwidern: Wie bei den Audienzen der Lehensfürsten am Kaiserhofe[2] der Große den Kleinen überragte, so überragt in der Frage der Kämpfe (im *T. t.*) das Spätere (in der Darstellung) das Vorhergehende[3]. Wenn (das *T. t.*) keine Abneigung (gegen den Krieg) hätte, warum würde es denn immer den, der (ihn) angefangen hat, nach unten verweisen? Das ist eben der Ausdruck seiner Abneigung gegen alle Kämpfe. Ferner: Das *Tsch'un-ts'iu* vertritt den Grundsatz, daß in Jahren der Not keine Ausbesserungen von alten Anlagen vorgenommen werden sollen[4].

---

dann ist er tadelnd, weil er den Bund mit den Barbaren schloß, oder auf den Fürsten von Tsin, dann ist er eher entschuldigend, weil die Verletzung des Trauer-Rituals an sich eine ganz andere Rüge verdient hätte, unter den obwaltenden Verhältnissen aber, die eine Bestrafung des brutalen Fürsten von Ts'in verlangten, milder beurteilt werden konnte. Unverständlich ist aber, warum der Ausdruck *ki* 及 eine Herabsetzung andeuten, ebenso warum die Nennung des Tages hier den Unwillen kundgeben soll, während bei der eben behandelten Stelle *Süan kung* 12. Jahr, wo auch der Tag genannt ist, eine solche Regel nicht erwähnt wird.

[1] *Min kung* 2. Jahr: „Tschêng ließ sein Heer verkommen."

Dazu Kung-yang: „Was soll das heißen: Tschêng ließ sein Heer verkommen? — Er haßte dessen Feldherrn. Der Graf von Tschêng haßte Kao K'o (seinen Heerführer), er sandte ihn deshalb (mit dem Heere) fort, um sich seiner zu entledigen, gab ihm aber keinen Sold. Das war die Art, wie er sein Heer verkommen ließ" 鄭棄其師者何、惡其將也、鄭伯惡高克、使之將逐而不納、棄師之道也.

Also um persönlichen Rachedurstes willen werden hier von dem Fürsten zahlreiche Volksgenossen nutzlos geopfert. Das *Tso tschuan* hat einen sehr umfangreichen Bericht über den Kriegszug gegen die Grenzstämme in Schan-si und verschiedenes andere, was den Text des *T. t.* in keiner Weise berührt.

[2] *Hui* 會 heißen nach *Tschou li* Kap. 18 fol. 8 r° (Sammlung der dreizehn kanonischen Schriften von Yuan Yuan, Schanghai-Ausgabe von 1887) — Biot, *Le Tcheou-li* I, 424 — die Audienzen der einzelnen Lehensfürsten in den verschiedenen Jahreszeiten, *t'ung* 同 die gemeinsamen Audienzen aller Lehensfürsten. Vergl. auch *Li ki* (Couvreur) II, 19.

[3] Die Bearbeiter der K'ien-lung-Ausgabe bemerken zu dieser seltsamen Angabe, daß sie nicht wüßten, worauf Tung Tschung-schu sich dabei stütze, da im *T. t.* bei Verzeichnung der Kämpfe keineswegs immer das Spätere maßgebend sei.

[4] *Tschuang kung* 29. Jahr: „Im Frühling erneuerte man die Ställe (des Fürsten)."

Dazu Kung-yang: „Was soll das heißen: man erneuerte die Ställe? — Man besserte

Die Absicht hierbei ist, zu zeigen, daß man dem Volke nicht Entbehrungen auferlegen soll. Wenn nun schon (vom *T. t.*) mißbilligt wird, daß dem Volke Entbehrungen auferlegt werden, um wie viel mehr muß dies geschehen, wenn dem Volke Leid zugefügt wird! Wenn aber schon Klage geführt wird darüber, daß dem Volke Leid zugefügt wird, um wie viel mehr muß dies geschehen, wenn das Volk abgeschlachtet wird (im Kriege)! Darum liegt in der Bemerkung, daß in einem Jahre der Not alte Anlagen ausgebessert werden, eine Rüge, und in der Bemerkung, daß die Stadt hergerichtet wurde, wird etwas verschleiert[1]. Ist der Schaden, der dem Volke zugefügt wird, nur klein, so ist auch die Mißbilligung klein; ist der Schaden groß, so ist auch die Mißbilligung groß. Wie groß ist aber der Schaden, der durch Kämpfe und Kriege für das Volk entsteht! Prüft man die Meinung (des *T. t.*) und betrachtet man seine Grundgedanken, so findet man, daß es ihm ein Gegenstand der Mißbilligung ist, wenn (der Fürst) nicht auf die (Wirkung der) Tugend sich stützt, sondern auf die (der) Gewalt, wenn er das Volk aufstachelt und in Elend und Verbrechertum treibt. Was (dem *T. t.*) ein Gegenstand des Rühmens ist, setzen (die Fürsten) bei Seite, indem

---

altes aus. — Die Ausbesserung von altem wird doch sonst nicht verzeichnet, warum geschieht dies hier? — Es ist eine Rüge. — Wieso ist es eine Rüge? — In Jahren der Not soll man keine Ausbesserungen vornehmen" 新延廐者何、脩舊也、脩舊不書、此何以書、譏、何譏爾、凶年不脩.

Daß es sich hier um ein Jahr der Not handelte, geht aus der Aufzeichnung im Winter des vorhergehenden Jahres hervor, daß „großer Mangel an Korn herrschte". Unter solchen Umständen hätte man die Kräfte des mit dem Hunger kämpfenden Volkes nicht zu unnötigen Arbeiten verwenden sollen.

Daß hier die Aufzeichnung des *T. t.* einen tieferen Sinn haben muß, hat auch das *Tso tschuan* nicht übersehen können, aber es hilft sich mit der lahmen, wieder bezeichnenden Erklärung, die Ausbesserung „sei nicht in der richtigen Jahreszeit vorgenommen worden."

[1] *Tschuang kung* 28. Jahr: „Im Winter wurde (die Stadt) Weï mit Pallisaden umgeben." Darauf folgt: „Es herrschte großer Mangel an Korn."

Dazu Kung-yang: „Im Winter konnte man doch erkennen, daß Mangel an Korn war. Warum heißt es dann zuerst: die Stadt Weï wurde mit Pallisaden umgeben, und dann: es war Mangel an Korn? — Es soll verschleiert werden, daß in einem Jahre der Not eine Stadt hergerichtet wurde" 冬既見無麥禾矣、曷爲先言築微而後言無麥禾、諱以凶年造邑也.

Wäre der Kornmangel zuerst erwähnt, was das Natürlichere gewesen wäre, und dann die Fronarbeit von Weï, so würde allerdings der Gegensatz schärfer gewesen sein. Warum aber die Verschleierung? Etwa dem Heimatstaate Lu zu Liebe? Tso weiß nichts anderes anzugeben, als daß ein Unterschied in der Bedeutung von *tu* 都 und *yi* 邑, sowie von *tschu* 築 und *tsch'êng* 城 besteht, womit hier gar nichts geholfen ist. — Tso liest statt des Namens Weï 微 bei Kung-yang und Ku-liang Meï 郿, was den chinesischen Kritikern Veranlassung zu so weit gehenden Schlußfolgerungen gegeben hat (s. oben S. 30).

sie die Herrschaft nicht durch Herzensgüte und Rechtlichkeit aufrecht erhalten[1]. Das *Schi-king* sagt: „(Der Himmelssohn) möge seine friedliche Tugend entfalten, daß sie alle Länder durchdringe"[2]. Das ist es, was das *Tsch'un-ts'iu* preist. Daß die Tugend nicht im Stande ist, die Nachbarn aneinander zu schließen, und die Kultur nicht im Stande ist, die fern Wohnenden zum Kommen zu veranlassen[3], sondern daß in roher Art[4] mit Kampf und Krieg alles erreicht werden soll, das ist es, worüber das *Tsch'un-ts'iu* in hohem Maße bekümmert ist. Denn das entspricht niemals der Gerechtigkeit. Hier mag sich ein Bedenken folgender Art erheben: Unter den Kämpfen und Kriegen, die das *Tsch'un-ts'iu* verzeichnet, gibt es Fälle, die Mißbilligung, und solche, die Zustimmung verdienen. Zu mißbilligen ist danach der hinterlistige Angriff, aber zu billigen der maßvoll geführte Kampf[5], schimpflich ist der Krieg während der Trauerzeit[6], aber ehrenvoll die

---

[1] Der Text ist hier sicher verderbt, die Übersetzung also zweifelhaft. Der Text im *Han Wei ts'ung schu* liest statt 所好者 nochmals 所惡者, was gar keinen Sinn gibt.

[2] *Schi king* III, 3, VIII, 4. Vergl. auch *Li ki* (Couvreur) II, 399.

[3] Vergl. *Lun yü* XVI, 1, XI.

[4] *Ling Schu* (s. oben S. 164) macht bei dem Ausdrucke 斷斷 die Bemerkung, daß sich dafür auch die Lesart 斷斷 „streitend", „scheltend" finde. Vergl. dazu die Angaben von Chavannes, *Mém. hist.* IV, 131 Anm. 5, deren Richtigkeit hierdurch zweifelhaft wird.

[5] Als Beispiel für ein *tscha ki* 詐擊, den „hinterlistigen Angriff", weist Ling Schu auf *Yin kung* 6. Jahr, wo Ho Hiu, der Kommentator Kung-yang's, den Kampf zwischen Lu und Tschêng, der vom *T. t.* wegen der schimpflichen Gefangennahme des Herzogs Yin verschleiert wird, als einen solchen aufzufassen scheint. Kung-yang's Erklärung der Formel des *T. t.* weicht hier wesentlich ab von der des *Tso tschuan*, das aus dem Ausdruck 輸平 des *T. t.* das gerade Gegenteil herausliest. Ein *p'ien tschan* 偏戰, einen „maßvoll geführten Kampf", sieht Kung-yang in dem Kriege zwischen Lu und Kü, der *Hi kung* 1. Jahr verzeichnet ist: „Im Winter, im 10. Monat, am Tage *jen-wu* stellte sich des Herzogs Sohn You an die Spitze eines Heeres und besiegte das Heer von Kü bei Li. Er nahm Nü von Kü gefangen." K'ing-fu 慶父, Bruder des Herzogs Tchuang von Lu, war wegen seiner verschiedenen Schandtaten nach Kü entflohen. Die Leute von Kü verlangten von Lu Geschenke für seine Auslieferung, aber Lu verweigerte sie, und so kam es zum Kampfe zwischen beiden. Ki You 季友, der Bruder K'ing-fu's, nahm den Anführer des feindlichen Heeres gefangen und so „erledigte er die Sache durch einen maßvoll geführten Krieg", indem er damit weiteres Blutvergießen vermied.

[6] Ein Beispiel für den schimpflichen Krieg während der Trauerzeit findet sich *Siang kung* 2. Jahr: „Im Winter hatte Tschung-sun Mie (ein Würdenträger von Lu) eine Zusammenkunft mit Sün Ying von Tsin und Anderen in Ts'i. Dann machten sie Hu-lao zu einer festen Stadt (城)".

Dazu Kung-yang: „Was war Hu-lao? — Eine unbefestigte Stadt von Tschêng. — Warum wird gesagt, daß es zu einer befestigten Stadt gemacht wurde? — Es war erobert worden. — Wenn es erobert war, warum wird dann nicht gesagt, daß es erobert wurde? — Es soll

Vollziehung der Rache[1]. Wie steht es damit?[2] Nach dem *Tsch'un-ts'iu* gibt

---

im Interesse des Mittelreiches verschleiert werden. — Warum soll es im Interesse des Mittelreiches verschleiert werden? — Der Krieg während der Trauerzeit soll verschleiert werden"

虎牢者何、鄭之邑也、其言城之何、取之也、取之則曷爲不言取之、爲中國諱也、曷爲爲中國諱、諱伐喪也.

Nach *Siang kung* 1. Jahr war der Kaiser gestorben, und im Jahre darauf wird die Bestattung verzeichnet. Es herrschte also Landestrauer, der Krieg war deshalb unstatthaft um diese Zeit. Konfuzius schämt sich dessen für Lu und verschleiert die Tatsache „im Interesse des Mittelreiches". Wer ist hier als Mittelreich gedacht? *Yi* 邑 muß nach *Tso tschuan* zu *Tschuang kung* 28. Jahr eine schwach oder gar nicht befestigte, *tsch'êng* 城 eine voll befestigte Stadt gewesen sein.

[1] Diese Lehre von der Rache wird von Kung-yang ausführlich behandelt in seiner Erklärung zu *Tschuang kung* 4. Jahr: „Der Fürst von Ki gab seinen Staat ganz auf."

Dazu Kung-yang: „Was soll das heißen: er gab seinen Staat ganz auf? — Er war vernichtet. — Wer hatte ihn vernichtet? — Ts'i hatte ihn vernichtet. — Warum wird nicht gesagt, daß Ts'i ihn vernichtet hatte? — Es soll zu Gunsten des Herzogs Siang (von Ts'i) verschleiert werden. — Das *Tsch'un-ts'iu* verschleiert aber doch nur zu Gunsten des sittlich Guten, welches sittlich Gute wird denn dem Herzog Siang zugeschrieben? — Er vollzog die Rache? — Wieso vollzog er die Rache? — Ein entfernter Ahn von ihm, der Herzog Ai, war von (dem Kaiser der) Tschou lebendig gekocht worden, nachdem der Fürst von Ki ihn angeschwärzt hatte. (NB. Es war dies der Kaiser Yi — von 894 bis 877 v. Chr. Die Geschichte wird auch von Ssĕ-ma Ts'ien berichtet. S. *Mém. hist.* IV, 41. Der Herzog Siang regierte von 697 bis 686, der Vorgang lag also 200 Jahre zurück.) Der Herzog Siang aber zeigte in dieser Handlungsweise ein dem Dienste seiner Ahnen bis zum äußersten hingegebenes Empfinden. — Wieso bis zum äußersten? — Als er die Rache an Ki vollziehen wollte, befragte er das Orakel, und dieses erklärte: die Hälfte deines Heeres wird zu Grunde gehen. (Er erwiderte darauf:) Und wenn ich selbst dabei umkommen soll, so ist das keineswegs ein ungünstiger Spruch. — Wieviel Generationen war der entfernte Ahn von ihm getrennt? — Neun Generationen. — Auch nach neun Generationen kann man noch die Rache vollziehen? — Selbst nach hundert Generationen kann man es noch. — Ist das auch in einer nichtfürstlichen Familie zulässig? — Nein. — Warum ist es denn in der regierenden Familie zulässig? — Fürsten und Staat bilden einen einheitlichen Körper. Die Schmach eines früheren Fürsten ist auch die des gegenwärtigen, und die des gegenwärtigen Fürsten ist auch die des früheren. Wieso bilden Fürst und Staat einen einheitlichen Körper? — Der Fürst des Staates sieht den Staat als seinen Körper an, und zwar durch alle Generationen der Lehensträgerschaft hindurch, darum bilden Fürst und Staat einen einheitlichen Körper. — Aber das gegenwärtige Ki hatte doch keine Schuld, war da (die Handlungsweise) nicht eine Tat des Zornes? — Nein. Hätte es im Altertum einen erleuchteten Himmelssohn gegeben, dann wäre Ki sicher zur Strafe beseitigt worden, und es hätte keinen (Fürsten von) Ki mehr gegeben. Da aber der Fürst von Ki nicht bestraft war, und Ki noch bis zur Gegenwart bestand, so war es ebenso, wie wenn es keinen erleuchteten Himmelssohn

gab. Wenn im Altertum die Lehensfürsten eine Versammlung abhielten oder einander Gesandtschaften zuschickten, so mußte die Ausdrucksweise bei ihren Reden die früheren Fürsten erwähnen, um den Zusammenhang darzutun. Ts'i und Ki aber hatten keinen Gefallen aneinander, daher konnten sie nicht gleichzeitig im Reiche bestehen. Wollte also (Ts'i) den Fürsten von Ki beseitigen, so mußte er Ki überhaupt beseitigen. — Wäre nun ein erleuchteter Himmelssohn vorhanden gewesen, hätte dann der Herzog Siang auch so handeln dürfen? — Nein. — Wenn er dies also nicht gedurft hätte, warum handelte dann der Herzog Siang so? — Er handelte so, weil es oben keinen Himmelssohn gab, und unten keinen Präsidialfürsten; darum konnte er (früherer) Gunst und (früherem) Übel nachgehen" 大去者何、滅也、孰滅之、齊滅之、曷爲不言齊滅之、爲襄公諱也、春秋爲賢者諱、何賢乎襄公、復讎也、何讎爾、遠祖也哀公亨乎周紀侯譖之、以襄公之爲於此焉者、事祖禰之心盡矣、盡者何、襄公將復讎乎紀卜之曰、師喪分焉、寡人死之不爲不吉也、遠祖者幾世乎、九世矣、九世猶可以復讎乎、雖百世可也、家亦可乎、曰不可、國何以可、國君一體也、先君之恥猶今君之恥也、今君之恥猶先君之恥也、國君何以爲一體、國君以國爲體諸侯世、故國君爲一體也、今紀無罪此非怨與、曰非也、古者有明天子則紀侯必誅必無紀者、紀侯之不誅至今有紀者猶無明天子也、古者諸侯必有會聚之事相朝聘之道、號辭必稱先君以相接、然則齊紀無說焉不可以並立乎天下、故將去紀侯者不得不去紀也、有明天子則襄公得爲若行乎、曰不得也、不得則襄公曷爲爲之、上無天子下無方伯緣恩疾者可也. (Die Stelle aus Kung-yang ist auch bei Legge, *Chin. Cl.* V, *Prolegomena* S. 59f. übersetzt.)

Auch *Tschuang kung* 9. Jahr gibt Kung-yang die Vollziehung der Rache als entschuldigendes Moment an. Es heißt dort: „Im achten Monat, am Tage *kêng-schên*, wurde mit dem Heere von Ts'i bei Kan-schi gekämpft. Unser Heer erlitt eine vernichtende Niederlage."

Dazu Kung-yang: „Mit Bezug auf das Inland (d. h. Lu) wird doch nicht von Niederlagen gesprochen, hier geschieht dies aber. Warum das? — Es war die Niederlage bei einem Angriff. — Wieso die Niederlage bei einem Angriff? — Es war Vollziehung der Rache" 內不言敗此其言敗何、伐敗也、曷爲伐敗、復讎也. (Hierzu bemerkt Ho Hiu: „Bei Vollziehung der Rache ist auch eine tödliche Niederlage noch ehrenvoll, darum wird diese hier aufgezeichnet" 復讎以死敗爲榮故錄之.) Der geschichtliche Hergang war folgender: Der Herzog Huan von Lu war bei einem Besuche in Ts'i zur Zeit des dortigen Fürsten Siang, vermutlich auf dessen Anstiften, ermordet worden. Mehrere Jahre später fiel Siang selbst durch Mörderhände. Einer seiner jüngeren Brüder Namens Kiu 糾 war vor der Schreckensherrschaft seines Bruders nach Lu geflohen, weil seine Mutter eine Prinzessin von dort war. Nach dem Tode Siang's

es doch überhaupt keinen gerechten Krieg und es mißbilligt ihn in jedem Falle[1].

---

wollte der Herzog von Lu den Kiu in Ts'i als Fürsten einsetzen und griff deshalb, sowie um Rache wegen der Ermordung des Herzogs Huan zu nehmen, Ts'i militärisch an, wurde aber dabei besiegt. Vergl. *Huan kung* 18. Jahr, *Tschuang kung* 5. Jahr u. *Mém. hist.* IV, 46.

Diese Rachepflicht in der Staatsmoral und ihre Begründung ist ein eigenartiger Bestandteil der konfuzianischen Ethik, der sonst so stark nicht hervortritt. Wir haben nur das bekannte vorsichtige Wort aus *Lun yü* XIV, 36, daß „Unrecht mit Gerechtigkeit und Güte mit Güte vergolten werden soll", sowie das deutlichere aus *Li ki* I, 5, 10 (Couvreur I, 56), daß „man mit dem Feinde seines Vaters nicht unter einem Himmel leben soll", und daß ähnlich die Stellung zu dem Feinde des Bruders und des Freundes sein muß. Hierauf haben sich die Reformatoren der südchinesischen Schulen nicht zum wenigsten gestützt, um ihren Kampf gegen die Mandschus zu rechtfertigen: auch hier war eine alte Rache zu vollziehen, denn die Vorfahren der Mandschus hatten denen der Chinesen ihr Land genommen. — Kuliang sagt nichts von einem solchen Beweggrund der Rache bei dem Angriff des Herzogs Siang gegen Ki, Tso natürlich gleichfalls nichts, und Legge führt, seinem Standpunkte entsprechend (s. oben S. 11), die Auslegung Kung-yang's als ein besonders krasses Beispiel für „die Marotten der chinesischen Kritiker" an (s. *Chin. Cl.* V, 77). Ssĕ-ma Ts'ien, der die Vernichtung von Ki durch Ts'i nur sehr kurz berührt (*Mém. hist.* IV, 44), erwähnt auch nichts von einem Racheakt, dafür benutzt er aber an einer anderen Stelle eine von Konfuzius hier getroffene „Rechtsentscheidung" als ein Beweismittel bei der Beurteilung einer anderen geschichtlichen Frage. · Im Gegensatz zu anderen Kritikern erklärt er es für ungerecht, die Schuld an dem Untergange des großen Reiches der Ts'in seinem letzten Herrscher Tsĕ-ying zuzuschreiben; die Katastrophe sei vielmehr schon durch die Taten Schi Huang-ti's und seines Nachfolgers verursacht worden, und Tsĕ-ying habe sie nicht mehr aufhalten können. „So erwähnt auch das *Tsch'un-ts'iu* nicht den Namen des jüngeren Bruders des Fürsten von Ki bei den Ereignissen von Hui." Es bezieht sich dies auf die Angabe *Tschuang kung* 3. Jahr: „Im Herbst stellte sich der jüngere Bruder (des Fürsten) von Ki mit der Stadt Hi unter (die Oberherrschaft von) Ts'i." Damit begann die Auflösung des Staates Ki durch Ts'i, trotzdem wird aber der jüngere Bruder nach der Auslegung Kung-yang's von Konfuzius gelobt, weil er sah, daß das Schicksal seines Heimatstaates doch unabwendbar war, und er sich bemühte, wenigstens einen Ort für die Ahnentempel zu retten. Dieses Lob aber findet seinen Ausdruck dadurch, daß trotz des — genau genommen — Unrechtmäßigen der Handlungsweise der Name des jüngeren Bruders nicht genannt wird. Ssĕ-ma Ts'ien aber wendet dieses Urteil des Konfuzius, für dessen Formel im *T. t.* — und das ist nicht ohne Wichtigkeit! — er das Verständnis ohne weiteres voraussetzt, als entscheidend auch auf den ähnlich liegenden Fall des Tsĕ-ying an. Man sieht, welche Bedeutung die ungeschriebene Lehre des *T. t.* bis zum Eintreten der Wirkung von Liu Hin's Tätigkeit hatte. (Vergl. oben S. 76f.)

[2] Im Text des *Han Weï ts'ung schu* fehlt 以.

[1] Vergl. Mêng tsĕ VII, 2, II, 1: „Das *Tsch'un-ts'iu* kennt überhaupt keinen gerechten Krieg, wenn auch der eine besser sein mag als der andere."

Darauf ist zu erwidern: Wenn das *Tsch'un-ts'iu* über einen außergewöhnlichen Unglücksfall berichtet, dann sagt es (z. B. bei Hungersnot): „es gab keinen Halm mit Kornfrucht"[1], obwohl doch auf den Feldern einzelne Halme standen. Nun sind die Kämpfe, Angriffe, Überfälle und Kriege, die in der Ausdehnung des ganzen Weltreiches und in einem Zeitraume von 300 Jahren sich ereigneten, nicht zu zählen, aber zur Vollziehung der Rache wurden nur zwei geführt[2]. Was ist also hierbei für ein Unterschied mit der Angabe, daß es kein Korn gab, obwohl doch einzelne Halme vorhanden waren? (Die zwei Kriege) genügen nicht, um zu bestreiten, daß es (nach dem *T. t.*) keine gerechten Kriege gibt. Wenn (das *T. t.*) nicht sagen darf: es gibt keine gerechten Kriege[3], dann darf es auch nicht sagen: es gab kein Korn. Darf es aber sagen: es gab kein Korn, dann darf es auch sagen: es gibt keine gerechten Kriege. Wenn das *Tsch'un-ts'iu* bei den maßvoll geführten Kriegen[4] das Maßvolle billigt, aber den Krieg nicht billigt, so kann man hieran das Weitere ermessen. Das *Tsch'un-ts'iu* vertritt die Menschenliebe; Kriegführende aber töten die Menschen, wie könnte also der Edle sagen, die Billigung des Tötens sei das, was er liebe. Das Verhältnis des *Tsch'un-ts'iu* zu dem maßvoll geführten Kriege ist ebenso wie das zum chinesischen Reiche: gegenüber dem Staate Lu bezeichnet es (die chinesischen Gesamtgebiete) als draußen, gegenüber den Barbaren-Ländern als drinnen[5].

---

[1] *Tschuang kung* 7. Jahr.

[2] S. oben. Dies waren also gerechte Kriege.

[3] Im Text des *H. W. t. s.* fehlt 戰.

[4] Der Text des *H. W. t. s.* liest 義 statt 戰.

[5] *Tsch'êng kung* 15. Jahr: „Im Winter, im 11. Monat traf Schu-sun K'iao-ju zusammen mit Schi Sie von Tsin, Kao Wu-kiu von Ts'i, Hua Yuan von Sung, Sun Lin-fu von Weï, dem Prinzen von Tschêng, Ts'iu, und einem Manne von Tschu. Sie trafen zusammen mit Wu in Tschung-li."

Dazu Kung-yang: „Warum wird bei dem Zusammentreffen Wu getrennt aufgeführt? — Wu wird als draußen befindlich angesehen. — Warum wird es als draußen befindlich angesehen? — Das *Tsch'un-ts'iu* sieht den eigenen Staat als drinnen an, die chinesischen Gesamtgebiete dem gegenüber als draußen; die chinesischen Gesamtgebiete als drinnen, das Barbarenland dem gegenüber als draußen. — Die Bestrebungen des Zentralherrschers sind aber doch einheitlich und richten sich auf das Weltreich, warum werden da die Ausdrücke drinnen und draußen gebraucht? — Die Ausdrucksweise geht aus von dem am nächsten Stehenden als dem Anfang" 離曷爲殊會吳、外吳也、曷爲外也、春秋內其國而外諸夏、內諸夏而外夷狄、王者欲一乎天下曷爲以外內之辭言之、言自近者始也.

Wu galt zu jener Zeit noch als Barbarenland, und Tso macht hier die Bemerkung, daß mit jener Zusammenkunft der amtliche Verkehr mit Wu seinen Anfang nahm.

Diese interessante Stelle, die eine von den drei wichtigsten „Gedankengruppen" *(k'o)* des *T. t.* enthält (s. oben S. 185ff.), ist ebenfalls von den Reformatoren als Beweis

Ebenso nennt es (einen maßvoll geführten Krieg) im Vergleich mit einem hinter-

für ihre Behauptung angeführt worden, daß Konfuzius zwar die sittliche, aber nicht die politische Einheit des Menschengeschlechts gelehrt habe, daß also die späteren chinesischen Weltherrschafts-Ansprüche auf irrigen Auffassungen der konfuzianischen Lehre beruhten. Sü K'in (s. oben S. 279 Anm.) sagt darüber Kap. 3 fol. 9 v° das Folgende: „Wenn die Bestrebungen des Zentralherrschers einheitlich sind und sich auf das Weltreich richten, dann gibt es ursprünglich keinen Unterschied zwischen drinnen und draußen. Aber die Kultur kann sich nicht sogleich überallhin verbreiten, es muß dabei eine Reihenfolge des Früheren und Späteren in der Entwicklung geben. Dieses Gebundensein an die Zeit ist nicht zu beseitigen. Die Literaten der späteren Zeit haben diese Bedeutung nicht verstanden. An den Sätzen der Schule wurde in Ehrfurcht festgehalten, so schufen sie sich selbst Speer und Schild (um alle anderen Meinungen und Einflüsse abzuwehren). Der Gedanke des *Tsch'un-ts'iu*, daß der Welt die Einheitlichkeit innewohnt, atmet den Geist des Wortes: Wo Bildung herrscht, gibt es keine Rassen (*Lun yü* XV, 38). Daß man den zweitausendjährigen Kampf zwischen Chinesentum und Barbarentum in der Welt nicht verstanden hat, hat in Wirklichkeit hier seine Ursache. Hätten wir nicht bei Kung-yang diese mündlich überlieferte große Lehre, so wäre vermutlich die Weisung des Heiligen über die große Einheit verloren gegangen" 王者欲一乎天下則本無內外之殊矣、但治化不能驟遍、不得不畧分先後次弟、此限於時之無可如何者也、後世儒者不知此義、徒言尊攘自生矛盾、遂使春秋一乎天下之旨有教無類之心、不明於天下二千年華夷之爭實由于此、若非公羊口傳大義則聖人大同之治或幾乎息矣. Und Kap. 3 fol. 27 r°f.: „Gegenüber Lu bezeichnet (das *T. t.*) das chinesische Reich als draußen, gegenüber den Barbaren-Ländern als drinnen. Der Unterschied zwischen drinnen und draußen hängt also ab von dem, was ihm gegenüber steht. Wenn die Barbaren-Länder in ihrem Verhältnis zur ganzen Welt mit ihren Erdkörpern, ihren Himmeln und ihren Gestirnen gedacht werden, dann müssen sie ihrerseits als drinnen befindlich bezeichnet werden, und die Welt mit ihren Erdkörpern, ihren Himmeln und ihren Gestirnen muß als draußen gelten. Kann es da eine bestimmte Bezeichnung geben für die Abgrenzung von drinnen und draußen? Das ist es, was Tschuang tsë's Wort bedeutet: So groß auch (das All) sein möge, betrachte es, und du wirst finden, daß alle Dinge eine Einheit bilden" 引之魯則謂之外、引之夷狄則謂之內、內外之分祇就所引言之耳、若將夷狄而引之於諸地諸天諸星之世界則夷狄亦當謂之內而諸地諸天諸星當謂之外矣、內外之限嵗有定名哉、此莊子所謂自其大者視之則萬物皆一也. Auch K'ang You-weï hat in seiner Systematik Tung Tschung-schu's (s. oben S. 135f.) der Frage einen besonderen Abschnitt gewidmet (Kap. 6b fol. 44 r°ff.), und zwar ganz in Anlehnung an Sün K'in. Für die abendländische Logik wird sich allerdings der politische Universalismus des Konfuzius durch diese Darlegungen der Reformatoren nicht hinwegdeuten lassen.

listigen Angriff gerecht, im Vergleich mit Kriegslosigkeit aber ungerecht. So ist ihm auch ein Eidbund weniger wünschenswert als Eidbundlosigkeit, aber es gibt doch immerhin etwas, was man als sittlich guten Eidbund bezeichnen kann[1]. Ein (maßvoller) Krieg ist ihm weniger wünschenswert als Kriegslosigkeit, aber es gibt immerhin etwas, was man als sittlich guten Krieg bezeichnen kann. So findet sich in der ungerechten Handlungsweise ein Moment der Gerechtigkeit und in der gerechten Handlungsweise ein Moment der Ungerechtigkeit. Mit Worten läßt sich dies nicht erschöpfen, es kommt auf die Gesamt-Tendenz an. Wer nicht mit reinem Herzen und durchdringendem Verstande an die Frage herantritt, wie soll der sie verstehen können? „Im *Schi-king* heißt es: ‚Die Blüten des Pflaumenbaumes schwanken hin und her; wie sollte ich dein nicht gedenken, doch, ach, dein Heim ist fern'. Der Meister sprach: das ist kein Gedenken, wie sollte es ein Fernsein geben?"[2] Hiernach wird der, der (die Darstellung) betrachtet und die Tendenz erkennt, nicht am Wortlaut hängen bleiben; wenn er aber nicht am Wortlaut hängen bleibt, dann wird er auch „die Wahrheit erreichen können".[3] Der Kriegsminister Tsĕ-fan vereitelte als Abgesandter seines Fürsten dessen Auftrag, indem er dem Feinde die Sachlage mitteilte,

---

[1] *Huan kung* 3. Jahr: „Im Sommer leisteten der Fürst von Ts'i und der Fürst von Weï in P'u einen gegenseitigen Schwur."

Dazu Kung-yang: „Was heißt das: sie leisteten einen gegenseitigen Schwur? — Sie schwuren beiderseitig bei ihrem Leben. (D. h. sie schlossen keinen eigentlichen Blutbund mit Tieropfer und Blut-Zeremonie). — Warum wird gesagt, daß sie beiderseitig bei ihrem Leben schwuren? — Damit kamen sie dem rechten Brauche schon näher. — Wieso kamen sie damit dem rechten Brauche näher? — Die Alten schlossen überhaupt keine Eidbünde, sondern sie gaben ihr Wort und damit schieden sie" 胥命者何、相命也、何言乎相命、近正也、此其爲近正奈何、古者不盟、結言而退.

[2] Das ganze Zitat einschließlich der Verse des *Schi king* ist aus *Lun yü* IX, 30 entnommen. Die Verse finden sich in dem uns erhaltenen *Schi king* nicht. Sie gehören vielleicht zu den Liedern, die Konfuzius, weil sie ihm anstößig erschienen, nicht in seine Textsammlung aufgenommen hat. In diesem Zusammenhange hier sind sie unverständlich, und die ausführlichen Erörterungen der Kommentatoren machen sie um nichts klarer. Offenbar haben sie zu einem anspruchslosen kleinen Liebesliede gehört und sind dann, wie vieles andere dieser Art, von Konfuzius oder von den Literaten in allegorisch-ethischer Weise umgedeutet worden. Insofern mag Wilhelm sie in seiner Übersetzung des *Lun yü* mit Recht mit dem Ausspruche des Meisters VII, 29 in Verbindung bringen. Aber ihre ursprüngliche Bedeutung ist sehr viel einfacher gewesen. Näheres über diese Umdeutungen der Liebeslieder des *Schi king* s. T'oung Pao XIII, 517ff.

[3] *Lun yü* IX, 29.

seiner Bitte nachgab und Sung den Frieden verschaffte[1]. Aber (so kann Jemand einwenden) das heißt doch im Innern sich der Regierung bemächtigen und nach außen mit seinem Namen prunken[2]; und wer sich der Regierung bemächtigt, der setzt den Fürsten zurück, wer mit seinem Namen prunkt, der ist kein (rechter) Minister mehr. Und dennoch hebt das *Tsch'un-ts'iu* die Bedeutung (dieser Handlungsweise) lobend hervor. Wie kommt das? Darauf ist zu erwidern: Es handelt sich hier um sorgenvolles Mitleid, das nicht zulassen will, daß die Bevölkerung eines ganzen Staates an Hunger zu Grunde geht, indem sie sich gegenseitig aufißt; es handelt sich um die Ausdehnung des Mitleids auf Fernstehende und deshalb um etwas Großes, um ein Werk der unwillkürlichen Herzensgüte und deshalb um etwas Schönes Tsĕ-fan läßt seinem eigenen Herzen freien Lauf, er hat Mitleid mit dem Volke von Sung, ohne dabei

---

[1] *Süan kung* 15. Jahr: „Im Sommer, im fünften Monat, schloß ein Mann von Sung mit einem Manne von Tsch'u Frieden."

Dazu Kung-yang: „Auswärtige Friedensschlüsse werden doch sonst nicht verzeichnet, warum geschieht dies hier? — Die Bedeutung dieses eigenmächtig abgeschlossenen Friedens soll hervorgehoben werden. — Warum soll die Bedeutung dieses eigenmächtig abgeschlossenen Friedens hervorgehoben werden?" 外平不書、此何以書、大其平乎已也、何大其平乎已. Hier folgt dann eine lange Erzählung folgenden Inhalts: Der König Tschuang von Tsch'u belagerte die Hauptstadt von Sung. Sein Heer geriet allmählich in große Not und hatte schließlich nur noch für sieben Tage Nahrungsmittel. Der König entsandte seinen Kriegsminister Tsĕ-fan 子反, um etwas über die Lage in der Stadt in Erfahrung zu bringen. Dieser erstieg einen Erdhügel, von wo er in die Stadt hineinsehen konnte. Hua Yuan 華元 von Sung war um diese Zeit gleichfalls auf den Hügel gestiegen, und beide Würdenträger begannen eine Unterhaltung. Hua Yuan erzählte, daß die Not in der Stadt so groß geworden sei, daß man die Kinder verzehre und ihre Knochen als Feuermaterial verwende. Tsĕ-fan war erschüttert hierüber und berichtete nun, daß auch das Heer von Tsch'u nur noch für sieben Tage Nahrungsmittel habe. Sie trennten sich, und Tsĕ-fan erstattete dem Könige Bericht über das, was er gehört hatte. Der König geriet zunächst in Zorn über den Verrat Tsĕ-fan's, aber als dieser erwiderte: wenn Sung einen aufrichtigen Minister hat, sollte dann Tsch'u keinen haben? beruhigte er sich, und nachdem Tsĕ-fan gebeten hatte, seinerseits in die Heimat zurückkehren zu dürfen, entschloß sich auch der König, mit seinem Heere abzuziehen. (Ebenso wird die Geschichte von Ssĕ-ma Ts'ien — *Mém. hist.* IV, 243 —, etwas anders von Tso erzählt.) Kung-yang fährt dann fort: „Darum hebt der Weise die Bedeutung dieses eigenmächtig abgeschlossenen Friedens hervor. — Die Abschließenden waren aber doch Würdenträger, warum werden sie als Männer bezeichnet? — Es wird eine Rüge ausgesprochen. — Warum wird eine Rüge ausgesprochen? — Die Friedenschließung lag hier in den Händen unterer Organe" (nicht in denen des Fürsten) 故君子大其平乎已也、此皆大夫也其稱人何、貶、曷爲貶、平者在下也.

[2] D. h. Der Minister regiert statt des Fürsten.

an das Widerspruchsvolle zu denken, darum wird er gepriesen. Nun könnte Jemand folgende Bedenken erheben: ein Gesetz des *Tsch'un-ts'iu* sagt, daß die Minister sich nicht um die Fürsten kümmern sollen[1], und daß die Regierung nicht in den Händen der Würdenträger sein darf. Nun war doch Tsĕ-fan Minister von Tsch'u und dabei sorgte er sich um das Volk von Sung. Das heißt doch: sich um die Fürsten kümmern. Ferner erstattete er seinem Fürsten keinen Bericht, sondern verschaffte dessen Feinden den Frieden. Das heißt doch: die Regierung liegt in den Händen der Würdenträger[2]. Bei dem Vertrage von K'ü-liang ruhte das Vertrauen bei den Würdenträgern, und das *Tsch'un-ts'iu* tadelt dies, weil es den Fürsten ihr Ansehen rauben heißt[3]. Wenn aber das

---

[1] *Siang kung* 30. Jahr: „Männer von Tsin, Ts'i, Sung, Weï, Tschêng, Ts'ao, Kü, Tschu, T'êng, Sie, Ki und Siao Tschu hatten eine Zusammenkunft in Schan-yuan wegen des Unglücks in Sung." (Es handelte sich um eine große Feuersbrunst im Palaste.)

Dazu Kung-yang: „Es handelte sich hier doch um eine bedeutungsvolle Angelegenheit, warum wird sie verkleinert? — Es waren Minister daran beteiligt. — Wenn Minister daran beteiligt waren, warum werden sie dann nur als Männer bezeichnet? — Es soll eine Rüge ausgesprochen werden. — Warum soll eine Rüge ausgesprochen werden? — Minister sollen sich nicht um die Fürsten kümmern." 此大事也、曷爲使微者、卿也、卿則其稱人何、貶、曷爲貶、卿不得憂諸侯也.

Diese Stelle gibt selbst dem *Tso tschuan* Veranlassung, nach einer tieferen Erklärung zu suchen. Es meint: „Es wurde Sung keine Unterstützung gebracht (was der Zweck der Zusammenkunft war), darum werden die Namen der Männer nicht verzeichnet." Und „der Edle", d. h. Liu Hin (s. oben S. 72) bemerkt dazu: „Auf Zuverlässigkeit muß Bedacht genommen werden. Die Minister von der Zusammenkunft von Schan-yuan werden nicht verzeichnet, weil sie sich als unzuverlässig erwiesen." Und ferner: „Der Würdenträger von Lu wird nicht verzeichnet, weil eine Verschleierung (wovon?) vorliegt." 既而無歸於宋故不書其人、君子曰、信其不可不慎乎、澶淵之會卿不書不信也……不書魯大夫諱之也. Hier scheint also Liu Hin die Lehre des *T. t.* für unverfänglich gehalten zu haben.

[2] Im Text des *H. W. t. s.* fehlt 政.

[3] *Siang kung* 16. Jahr: „Im dritten Monat hatte der Herzog eine Zusammenkunft mit dem Fürsten von Tsin, dem Herzog von Sung, dem Fürsten von Weï, dem Grafen von Tschêng, dem Grafen von Ts'ao, dem Freiherrn von Kü, dem Freiherrn von Tschu-lü, dem Grafen von Sie, dem Grafen von Ki und dem Freiherrn von Siao Tschu-lü in K'ü-liang. Am Tage *mao-yin* schlossen ihre Würdenträger einen Bund."

Dazu Kung-yang: „Wenn die Fürsten doch anwesend waren, warum heißt es dann, daß die Würdenträger einen Bund schlossen? — Das Vertrauen ruhte bei den Würdenträgern. — Warum wird es dann gesagt? — Wenn das Vertrauen bei den Würdenträgern ruhte, so ist das ein Tadel für die Würdenträger überall im Reiche. — Warum wird dieser Tadel über die Würdenträger überall im Reiche ausgesprochen? — Die Fürsten erscheinen

Friedenschließen bei einem Würdenträger liegt, so heißt dies doch ebenfalls, dem Fürsten sein Ansehen rauben, und doch rühmt es das *Tsch'un-ts'iu*. Das ist es, was widerspruchsvoll erscheint[1]. Ferner: ein Gedanke des *Tsch'un-ts'iu* ist es, daß nur ein schlechter Minister mit dem Glanz des Namens prunkt[2]. Der loyale Minister läßt seine Mahnungen (an den Fürsten) nicht offenbar werden, sondern bestrebt sich (den Schein zu wahren), als ob alles von dem Fürsten ausginge. Im *Schu king* heißt es: „Wenn du gute Pläne und Gedanken hast, so gehe hin zu deinem Fürsten und sage sie ihm im Palaste. Und wenn du dann später draußen sie ausführst, so sage: dieser Plan, dieser Gedanke entspringt nur der Tüchtigkeit meines Fürsten"[3]. Das ist das Vorbild eines rechten Ministers. Die guten Würdenträger des Altertums dienten ihren Fürsten alle in dieser Weise. Tsĕ-fan aber, der sich doch in der Nähe seines Fürsten befand, erstattete diesem keine Meldung, er konnte den Fürsten Tschuang sehen, aber er sagte ihm nichts. Wenn ihm auch kein anderer Ausweg blieb, um beide Staaten aus ihrer Not zu befreien, so nahm er doch leider damit den Glanz des Namens seines Fürsten weg. Wie sich das erklärt ist mir zweifelhaft. Darauf ist folgendes zu erwidern: Nach einem Grundgesetz des *Tsch'un-ts'iu* gibt es (Normen, die) unverrückbar (sind), und (solche, die) Abweichungen (zulassen). (Solche, die) Abweichungen (zulassen) finden Anwendung auf abweichende (Fälle); (solche, die) unverrückbar (sind), finden Anwendung auf unverrückbare (Dinge). Jede Norm bleibt[4] bei ihrer Kategorie, sie dürfen sich nicht einander behindern.

---

nur noch wie schmückende Anhängsel" 諸侯皆在是其言大夫盟何、信在大夫也、何言乎、信在大夫徧刺天下之大夫也、曷爲徧刺天下之大夫、君若贅旒然.

Während Kung-yang und ebenso Ku-liang in dieser Formel, zweifellos mit Recht, eine Rüge der wachsenden Anmaßung der allmächtigen Minister sehen, eine Auffassung, der selbst Hu An-kuo und Tschu Hi folgen (s. Legge, *Chin. Cl.* V, 472), erzählt Tso eine wenig überzeugende Geschichte, wie die Minister von den Fürsten aufgefordert werden, den Bund zu schließen. Es ist sehr bezeichnend, daß das von Liu Hin „redigierte" *Tso tschuan* die andere Auslegung verschweigt: sie war für Wang Mang und damit für seinen Gefolgsmann Liu Hin (s. oben S. 59f.) natürlich höchst unbequem und deshalb unbrauchbar. Legge erklärt sie trotz alledem für die bessere!

[1] Der Text des *H. W. t. s.* liest statt 閒 hier 間, die Ausgabe von Tung Kin-kien (s. oben S. 165) und die von Ling Schu haben hier, sowie vier Zeilen vorher 間.

[2] Der Text ist unsicher. Ling Schu und Tung Kin-kien lesen 臣有惡君名美, was gar keinen Sinn gibt. Die von Tung und in der Hang-tschou-Ausgabe vorgeschlagene Konjektur 惡臣擅君名美 „schlechte Minister prunken mit dem Glanz des Namens von Fürsten" hat manches für sich. Vergl. die ähnliche Stelle im 44. Abschnitt fol. 7 v°: 君不名惡、臣不名善, die hier auch eingesetzt werden könnte.

[3] *Schu king* V, 21,VI. Der Wortlaut weicht heute etwas ab.

[4] Das *H. W. t. s.* liest 正 statt 止.

Alles, was du da sagst, sind in der ganzen Welt ewig sich gleichbleibende (d. h. allgemein gültige) sittliche Begriffe[1]. Die Handlungsweise des Tsĕ-fan enthält aber ein abweichendes Moment, einen sittlichen Begriff, der eine Sonderstellung einnimmt[2]. Wenn das körperliche Auge etwas Erschreckendes wahrnimmt, so verliert der Körper sein gewöhnliches Aussehen[3], und wenn die Empfindung einen erschreckenden Eindruck erhält, so schwindet in dem Falle das Gedächtnis (für alles andere); das liegt in der menschlichen Natur. Wer aber das Wesen des Erschrecktseins erfaßt hat, der wird das edle Moment darin herausfinden und den Begriff nicht im Verlust (des Normalen) erschöpfen. Wie es denn auch im *Schi king* heißt: „Wenn man die Kohlrabi und Erd-Melonen einsammelt, so wirft man sie nicht fort wegen ihrer untersten Teile"[4]. Das sagt genau dasselbe. Tsĕ-fan geht hin, um Sung zu beobachten, und als er nun hört, wie die Menschen sich gegenseitig verspeisen, da erfaßt ihn ein großer Schrecken, und ein solches Mitleid überkommt ihn, daß alle anderen Gedanken vergehen. So wird sein Herz von Schauder erfüllt, Entsetzen malt sich in seinem Blick, und er vergeht sich gegen die herkömmliche Vorschrift der Ordnung. Das System der Ordnungs-Vorschriften steht der Herzensgüte nach, und Form und Inhalt sollen ein einheitliches Ganzes bilden[5]. Wenn nun die Menschen dahin gebracht sind, daß sie einander verspeisen, so ist das doch ein großer Mangel an Liebe, und wie kann man dann noch das System der Vorschriften zur Geltung bringen? Wenn man hier den Inhalt retten will, wie kann man da noch Wert auf die Form legen?[6] Darum heißt es: „In Betätigung der Liebe soll man niemand nachstehen";[7] das sagt genau dasselbe. In der Redeweise des *Tsch'un-ts'iu* kann

---

[1] Ebenda 意 statt 義.

[2] Tung Kin-kien und Ling Schu lesen 術 statt 獨. Tung macht darauf aufmerksam, daß für 術 in der alten Zeit auch 述 geschrieben wurde und für dieses auch 斋 *yü*. Das letztere aber steht im *Schi king* öfters für 聿 als Partikel. 術修之義 könnte deshalb für 斋 od. 聿修之義 stehen und die Bedeutung haben: ein selbst hergestellter (自修) sittlicher Begriff, im Gegensatz zu dem 雷同之義, dem allgemein üblichen Begriffe. Am Sinn wird also hierdurch nichts geändert.

[3] D. h. er wird für einen Augenblick starr.

[4] *Schi king* I, 3, X, 1. D. h. wenn auch der unterste Teil der Wurzel einmal schlecht ist, so wirft man doch nicht die ganze Pflanze fort.

[5] Der Text des *H. W. t. s.* liest 體—也 statt 丨者‖.

[6] Ling Schu verweist hier auf Sün tsĕ, der lehrt, daß „des Menschen Herrscher ein von Liebe erfülltes Herz sein soll. Hat der Mensch erkannt, daß er dessen Diener ist, dann wird er die Vorschriften der Ordnung bis zum äußersten erfüllen. Darum setzt der Zentralherrscher die Liebe an die erste Stelle und danach die Ordnung. So ist es vom Himmel gegeben".

[7] *Lun yü* XV, 35 („soll man selbst dem Lehrer nicht nachstehen"). Es ist klar, daß Tung den Ausdruck 仁 als „Nächstenliebe" oder „Barmherzigkeit" verstanden wissen will, nicht einfach als „Tugend", wie Legge, auch nicht als „Sittlichkeit", wie Wilhelm übersetzt.

bei dem, was als gemein bezeichnet wird, noch innerhalb des Gemeinen etwas als besonders gemein hingestellt werden. Gibt es aber innerhalb des Gemeinen etwas, das noch besonders gemein ist, so gibt es auch innerhalb des Hochbewerteten etwas, das noch besonders hoch bewertet wird. Nun ist der Gehorsam gewiß etwas, das vom *Tsch'un-ts'iu* hoch bewertet wird. Trotzdem aber, wenn Jemand erfährt, daß die Menschen einander verspeisen, und mit Schaudern hört, wie sie einander als Heizmaterial verwenden, und wenn er dann, indem er auf Rettung bedacht ist, den Gehorsam vergißt, so ist dies dennoch die Handlungsweise eines Edlen, der ebenfalls den Gehorsam hoch bewertet[1]. Die das *Tsch'un-ts'iu* erörtern, dürfen also nicht nach Maßgabe von fest bestimmten, unverrückbaren sittlichen Begriffen Zweifel erheben an der Erhabenheit in der Anpassung seines Urteils (an die Wirklichkeit). Erst dann kann man seine Tendenz ungefähr verstehen[2]. —

Das *Tsch'un-ts'iu* verzeichnet Glücks- und Unglücksfälle im Weltreiche und erkennt ihre letzten Ursachen. Es ist sehr dunkel und dennoch klar; auch ohne Kommentar ist es doch deutlich; nur muß man es genau durchforschen. Aber auch die Größe des T'ai schan kann man nicht erkennen, wenn man ihn nicht betrachtet, um wie viel mehr trifft dies auf so winzige und feine Dinge zu[3]! Wenn also das *Tsch'un-ts'iu* an vergangene Dinge herantritt, so erschöpft es ihr Wesen völlig und durchschaut ihre treibenden Ursachen. Edle Männer, die ihre Wünsche erfüllt sehen, und Menschen, die im Jubel leben, sollten es besonders beachten. Der Herzog K'ing von Ts'i war in gerader Linie ein Enkel des Herzogs Huan von Ts'i. Sein Staat war machtvoll und groß, das Land blühend und wohlhabend. Dazu besaß er noch die Würde eines Präsidialfürsten[4], und sein

---

[1] K'ang You-weï (*Tsch'un-ts'iu Tung schi hüe* Kap. 6b fol. 3 v°) macht zu dieser Stelle folgende Bemerkung: „Ritual, Form und Gehorsam bilden also für die Liebe nur das Gewand. Daher hat auch Konfuzius die Liebe zur Wurzel (von allem) gemacht. Die späteren Geschlechter aber kannten allmählich nur noch das Ritual und die Form und vergaßen die Liebe und den Inhalt, d. h. sie gingen den Zweigen nach und vergaßen die Wurzel, sie kauften das Kästchen und gaben die Perle zurück, mit einem Worte: sie verloren die eigentliche Meinung des Konfuzius" 禮文讓皆以仁爲體、故孔子本仁、後世漸知禮文而忘仁質、是逐末而忘本、買櫝而還珠、失孔子之意矣. (Das Wort von dem Kästchen und der Perle spielt an auf eine Erzählung bei Han Feï tsĕ: Ein Mann aus Tsch'u besaß eine schöne Perle und legte sie in ein kunstvoll gearbeitetes Kästchen. Eines Tages kam ein Mann aus Tschêng und kaufte beides, gab aber dann die Perle zurück, weil sie nutzlos sei, und behielt nur das Kästchen. Pétillon, *Allusions littéraires* S. 195).

[2] Ling Schu hat hier statt 之大則義 die Konjektur 之大義則 angenommen, was ich nicht für eine Verbesserung halten kann.

[3] Ling Schu liest 渺 „ungeheuer, grenzenlos" statt 眇 „fein".

[4] *H. W. t. s.* u. Tung Kin-kien lesen 主 statt 王.

Ansehen erhob sich über das der (anderen) Lehensfürsten. Aus diesen Gründen war er schwer zu veranlassen, die Zusammenkünfte der Fürsten zu beschicken, aber leicht dazu gebracht, anmaßend und üppig aufzutreten. Neun Jahre lang nach seiner Thronbesteigung hatte er sich noch nicht ein einziges Mal bereit finden lassen, an einer Zusammenkunft der Fürsten teilzunehmen. Er hegte einen Groll gegen (die Staaten) Lu und Weï und schloß sich deshalb den übrigen Fürsten bei Ts'ing-k'iu und Tuan-tao nicht an[1]. Im Frühling darauf griff er Lu an und drang in dessen nördliche Grenzgebiete ein; als er von dort zurückkehrte, griff er Weï an und besiegte es bei Sin-tschu[2]. Zu jener Zeit stand er auf dem Gipfel seiner Macht, sein Ansehen war groß und reichte weit. Eine Einladung, die ihm von anderen Staaten gesandt wurde, mißachtete er, und Gesandte, die zu ihm geschickt wurden, behandelte er unhöflich. Tsin und Lu gerieten darüber in Zorn; sie sammelten im Innern ihre Heere und schlossen auswärts einen Bund mit Weï und Ts'ao. Die vier Staaten halfen einander und brachten (den Herzog K'ing) bei An in große Bedrängnis. Herzog K'ing von Ts'i wurde gefangen genommen, und Fêng Tsch'ou-fu hingerichtet[3]. Wenn

---

[1] *Süan kung* 12. Jahr: „Vertreter von Tsin, Sung, Weï und Ts'ao schlossen einen Bund in Ts'ing-k'iu". Der Zweck des Bundes war nach *Tso tschuan*, „den notleidenden (Staaten) Erbarmen zu zeigen und die unzuverlässigen zur Rechenschaft zu ziehen". Die Verschweigung der Namen der Vertreter glaubt hier sogar Liu Hin sein *Tso tschuan* besonders deuten lassen zu müssen, nämlich als einen Hinweis, daß „sie ihre Worte nicht wahr machten". 是卿不書、不實其言. Die Zusammenkunft von Tuan-tao, die *Süan kung* 17. Jahr verzeichnet ist, sollte dem gleichen Zwecke dienen. Zur Teilnahme an ihr war der Herzog K'ing von Ts'i sogar durch eine Gesandtschaft von Tsin und Lu besonders aufgefordert worden. Die Gesandten wurden aber von K'ing so schmachvoll behandelt, daß es deswegen zum Kriege zwischen Ts'i und Tsin mit seinen Verbündeten kam. Die Vorgänge beim Empfange der Gesandtschaft werden sowohl vom *Tso tschuan* (*Süan kung* 17. Jahr), als auch von Kung-yang (*Tsch'êng kung* 2. Jahr) und von Ssĕ-ma Ts'ien (*Mém. hist.* IV, 319f.) erzählt. Vergl. auch unseren Text unten. Das *T. t.* erwähnt nichts von dieser Gesandtschaft, und zwar, wie Tung Tschung-schu im 4. Abschnitt und der Kommentator Kung-yang's (a. a. O.) bemerken, aus Scham, weil ein Gesandter von Lu dabei beteiligt war. —

Im Text des *H. W. t. s.* fehlt das 不 vor 從, was unmöglich richtig sein kann.

Ling Schu allein liest den Namen 清邱 statt 丨丘 der übrigen Ausgaben und des *T. t.* selbst.

[2] *Tsch'êng kung* 2. Jahr.

[3] *Tsch'êng kung* 2. Jahr. Fêng Tsch'ou-fu war der Wagenlenker des Herzogs K'ing in der Schlacht bei An. Auf der Flucht tauschte er mit seinem Herrn den Platz und die Kleidung. Als sie von den Feinden gefangen genommen wurden, ließ Fêng den Herzog Wasser zum Trinken holen, dabei konnte dieser entfliehen. Fêng wurde nun als der Wagenlenker erkannt und, wie Kung-yang sagt, von dem General von Tsin (dem ehemaligen be-

man (in diese Dinge) bis auf den Grund eindringt, so erkennt man, daß das Verhalten des Herzogs K'ing seiner Person eine große Demütigung und seinem Staate beinahe den Untergang brachte, so daß er zum Gespött des ganzen Weltreiches wurde. Diese Entwicklung begann mit der Einschüchterung von Lu und der Besiegung von Weï. Er griff Lu gewaltsam an, dieses wagte nicht, den Angriff zu erwidern, und so überfiel er Weï und brachte ihm eine schwere Niederlage bei. Weil er vom Hochmut erfaßt wurde[1] und keinen Staat als seines gleichen anerkennen wollte, führte er das Unheil herbei. Darum hieß es

---

leidigten Gesandten) hingerichtet. Tso und Ssë-ma Ts'ien (*Mém. hist.* IV, 66) berichten abweichend hiervon, daß Fêng Tsch'ou-fu wegen seiner Treue zu seinem Fürsten freigelassen wurde.

Das *T. t.* erwähnt diese mutige Tat des Fêng Tsch'ou-fu nicht, und Tung Tschung-schu, wie aus seinen folgenden Darlegungen hervorgeht, mißbilligt sie, ebenso anscheinend Kung-yang. Unter diesen Umständen liegt die Annahme nahe, daß Kung-yang die Hinrichtung nur vortäuscht, um seine und Konfuzius' Mißbilligung anzudeuten. In der Annahme wird man bestärkt durch eine spätere Stelle bei Tung (V, 11r°), wo es heißt, daß (aus bestimmten Erwägungen) „Fêng Tsch'ou-fu hingerichtet werden mußte" oder „hätte hingerichtet werden sollen" (故逢丑父當斬, die Ausdrucksweise ist doppeldeutig). Die Mißbilligung des Konfuzius wird von den Kommentatoren in folgender Kung-yang zugeschriebener Gedankenverbindung gesehen. Im *T. t.* heißt es *Tsch'êng kung* 2. Jahr: „Im Herbst, im 7. Monat, sandte der Fürst von Ts'i den Kuo Tso zu dem Heere (der verbündeten Feinde) usw." Dazu sagt Kung-yang: „Ein Fürst schickt doch keine Gesandten zu Würdenträgern (eines anderen Staates), hier schickt er aber einen Gesandten zu Würdenträgern (NB. Bei dem Heere waren die Fürsten nicht anwesend), wie verhält sich das? — Er war aus der Gefangenschaft entflohen. — Wieso war er aus der Gefangenschaft entflohen? —" 君不使乎大夫、此其行使乎大夫何、佚獲也、其佚獲奈何 (Folgt die Erzählung von der Rettung des Herzogs durch Fêng Tsch'ou-fu und der angeblichen Hinrichtung des letzteren.) Die Kommentare erklären hierbei: Es ist eine Regel, daß ein Fürst nur an einen Fürsten einen Gesandten schicken kann, nicht an dessen Minister, weil der Grundsatz von der Gleichmäßigkeit der Würden dies verlangt. Der Herzog K'ing von Ts'i verstößt hiergegen, und das *T. t.* führt diesen Verstoß ausdrücklich auf, um anzudeuten, daß er seine Würde bereits bei seiner Gefangennahme und Flucht vergessen hatte und daher auch hier wieder würdelos handelte. Hätte Konfuzius die Tat des Fêng Tsch'ou-fu gebilligt, so würde er dem Untertanen die Ehre und dem Fürsten die Schande gegeben haben, was auch nicht angängig gewesen wäre. Also wird Fêng's Tat, wie die ganze Gefangennahme übergangen, aber die Mißbilligung doch nicht ganz unterdrückt. — Ein unbefangenerer Geist wird diese Spitzfindigkeiten der Kommentare kaum für nötig halten: man kann die ablehnende Auffassung des *T. t.* bei Bewertung der bestechenden Tat in der einfachen Tatsache sehen, daß sie von ihm nicht erwähnt wird. Vergl. auch unten.

[1] Das *H. W. t. s.* liest 其 statt 得.

vorhin: die ihre Wünsche erfüllt sehen und im Jubel leben, sollten sich dies besonders zur Warnung dienen lassen. Dafür ist dies ein Beispiel. Der Herzog K'ing war seit jener Zeit voller Sorgfalt, er hörte keine Musik mehr, trank keinen Wein und aß kein Fleisch. Im Innern liebte er das Volk, fragte nach seinen Sorgen und bewies bei Todesfällen seine Teilnahme; nach außen aber war er höflich gegen die Fürsten und schloß sich ihren Zusammenkünften und Vereinbarungen an; in ihm selbst, seiner Familie und seinem Staate herrschte Frieden bis an seines Lebens Ende[1]. So erwächst die Wurzel des Glückes aus dem Kummer, und das Unheil entsteht aus der Freude. Wahrlich die Ursachen der Dinge sind eng verbunden mit dem Menschen selbst; läßt sich das hieran nicht ersehen?

Fêng Tsch'ou-fu erlitt den Tod, um seinem Fürsten das Leben zu retten, warum wird ihm (vom *Tsch'un-ts'iu*) nicht das Verdienst zugesprochen, daß er die Dinge zu wägen verstand? (Fêng) Tsch'ou-fu täuschte Tsin, und Tschai Tschung gab Sung nach (oder: betrog Sung)[2]. Beide beugten die gerade Linie

---

[1] Das *T. t.* verzeichnet den Erfolg dieser Wandlung des Herzogs K'ing unter *Tsch'êng kung* 8. Jahr: „Im Frühling sandte der Fürst von Tsin den Han Tsch'uan (nach Lu) zu Besprechungen wegen der Rückgabe des Gebietes von Wên-yang an Ts'i". In Wirklichkeit ließ der Fürst von Tsin nach den Angaben Kung-yang's wie des *Tso tschuan* Lu den gemessenen Befehl zugehen, die dem Herzog von Ts'i in den Kämpfen sechs Jahre vorher gemeinsam mit Tsin abgenommenen Ländereien wieder zurückzugeben. Und Konfuzius lobt diesen Entschluß von Tsin durch seine verschleiernde Ausdrucksweise, obwohl die Rückgabe von Lu als eine ungerechte Härte und als Verrat des Bundesgenossen empfunden wurde. Kung-yang berichtet über die Beweggründe von Tsin folgendes: „Nachdem das Heer von Ts'i in der Schlacht bei An die große Niederlage erlitten hatte, ging der Fürst von Ts'i in sich. Er bewies bei Todesfällen seine Teilnahme und kümmerte sich um die Sorgen (seines Volkes). Sieben Jahre lang trank er keinen Wein und aß kein Fleisch. Als der Fürst von Tsin das hörte, rief er aus: Wie ist das möglich! Was kann einen Fürsten dahin bringen, daß er sieben Jahre keinen Wein trinkt und kein Fleisch ißt! Ich schlage vor, (an Ts'i) alles Land, das man ihm genommen hat, zurückzugeben" 鞍之戰齊師大敗齊侯歸、弔死視疾、七年不飲酒不食肉、晉侯聞之曰、嘻奈何使人之君七年不飲酒不食肉、請皆反其所取侵地.

[2] Tschai Tschung war Minister im Staate Tschêng bei dem Fürsten Tschuang. Als dieser starb, bestieg sein Sohn Hu 忽 den Thron. Tschuang hinterließ aber noch einen anderen, jüngeren Sohn Namens Tu 突 von einer anderen Frau, die aus dem Staate Sung stammte. Als Tschai Tschung auf einer Reise nach Sung kam, wurde er dort festgenommen. Man erklärte ihm, wenn Hu nicht den Thron an seinen Halbbruder Tu abträte, würde er selbst sterben müssen und der Staat Tschêng vernichtet werden. Tschai Tschung gab nach und setzte Tu als Fürsten ein, Hu verließ die Hauptstadt. Vier Jahre später bot sich

(der Sittlichkeit), um ihre Fürsten zu retten. Aber (Fêng) Tsch'ou-fu's Tat[1] war zwar schwieriger als die Tschai Tschung's, trotzdem erfährt Tschai Tschung Lob (im *Tsch'un-ts'iu*), während Tsch'ou-fu gewissermaßen getadelt wird. Wie geht das zu? Darauf ist zu erwidern: Recht und Unrecht sind in diesem Falle schwer zu scheiden. Man könnte hier in der Tat vermuten, daß beide Fälle einander sehr ähnlich seien, und doch ist ihr inneres Wesen verschieden. Man muß sich dies nur recht klar machen. Dem Throne entsagen und vor dem jüngeren Bruder zurücktreten ist etwas, was der Edle sehr hoch stellt; als Gefangener entfliehen und sich verbergen dagegen etwas, was der Edle sehr gering schätzt. Tschai Tschung nun brachte seinen Fürsten, um ihm das Leben zu retten, zu einer Tat, die von den Menschen sehr hoch gestellt wird, darum rühmt ihn das *Tsch'un-ts'iu* als einen Mann, der die Dinge zu wägen verstand. Tsch'ou-fu dagegen brachte seinen Fürsten, um ihm das Leben zu retten, zu einer Tat, die von den Menschen sehr gering geschätzt wird, darum übergeht ihn das *Tsch'un-ts'iu* als einen Mann, der die Dinge nicht zu wägen verstand. Beide beugten also die gerade Linie (der Sittlichkeit), um ihre Fürsten zu retten, darin sind die Fälle einander ähnlich. Aber der eine verhalf seinem Fürsten zur Ehre und der andere zur Schande, darum ist ihr inneres Wesen verschieden. Es handelt sich um das eigentliche Tun des Menschen: das vorher Gebeugte nachher wieder gerade richten, das nennt man die Dinge richtig wägen. Wenn hier auch kein Erfolg beschieden ist, so preist das *Tsch'un-ts'iu* es dennoch. Herzog Yin von Lu[2] und Tschai Tschung von Tschêng sind hierfür Beispiele. Das

---

aber die Gelegenheit für Hu, auf den Thron zurückzukehren, und Tu verließ die Hauptstadt. Auf die Ereignisse beziehen sich die Angaben des *T. t.* unter *Huan kung* 11. und 15. Jahr. Sowohl Kung-yang und *Tso tschuan* wie Ssĕ-ma Ts'ien (*Mém. hist.* IV, 457f.) berichten über den Hergang gleichmäßig. Kung-yang deutet an, daß Tschai Tschung seinen Entschluß gefaßt habe mit dem Vorsatze, Hu bei der ersten Möglichkeit doch wieder dem Throne zuzuführen. Er habe durch sein Verhalten den Staat Tschêng gerettet und deshalb das Lob des Konfuzius erworben. Kung-yang sagt: „Warum nennt (das *T. t.*) nicht den persönlichen Namen (des Tschai Tschung, letzterer war ein Ehrenname nach einem Platze, den Tschai Tschung verwaltet hatte)? — Es rühmt ihn. — Warum rühmt es Tschai Tschung? — Weil er die Dinge zu wägen verstand." 何以不名、賢也、何賢乎祭仲、以爲知權也. Die ganze Stelle aus Kung-yang ist übersetzt von Legge, *Chin. Cl.* V, *Proleg.* S. 56f.

Die Hang-tschou-Ausgabe schlägt vor, statt des allein belegten 許 „gab nach" 詐 „täuschte" zu lesen, was im Hinblick auf das vorhergehende 欺 sehr viel für sich hat.

[1] Im *H. W. t. s.* fehlt 爲 vor 難.

[2] Die näheren Umstände von Yin's Thronbesteigung werden von allen Kommentaren des *T. t.* unter *Yin kung* 1. Jahr erzählt. Die Darstellung Kung-yang's und Ku-liang's ist übersetzt von Legge, a. a. O. S. 54ff., s. auch Chavannes, *Mém. hist.* IV, 107f. Herzog Yin stammte von einer Nebenfrau des verstorbenen Herzogs und übernahm die Herrschaft nur, weil

vorher Gerade aber nachher beugen, das nennt man den falschen Weg. Wenn hierbei auch ein Erfolg erzielt wird, so liebt das *Tsch'un-ts'iu* es dennoch nicht. Herzog K'ing[1] von Ts'i und Fêng Tsch'ou-fu sind hierfür Beispiele. Wer große Schande auf sein Haupt häuft, um sein Leben zu retten, in dessen Herzen kommt die Freude darüber nicht auf. Edle Menschen tun deshalb solches nicht, die Masse aber ist zweifelhaft (wie sie solches Tun beurteilen soll). Mit Rücksicht darauf, daß die Menschen das Rechte nicht erkennen und in Zweifel sind, zeigt ihnen das *Tsch'un-ts'iu* das Rechte, indem es sagt: Wenn der Staat vernichtet ist, dann ist es das Rechte, daß der Fürst stirbt[2]. Daß dies das Rechte ist, hat seinen Grund darin, daß der Himmel es ist, der die Bestimmung der natürlichen Anlage des Menschen gibt; indem er aber diese Bestimmung gibt, befiehlt er ihm, Herzensgüte und Rechtlichkeit zu üben und sich des Schimpflichen zu schämen, nicht aber wie die Tiere sein Dasein nach dem Grundsatze zu führen: nur leben um jeden Preis, nur nach Vorteilen jagen um jeden Preis. Diesen vom Himmel gesetzten (Lebenszweck) legt das *Tsch'un-ts'iu* dar, und paßt ihm die Norm der Menschheit an[3]. Die größte Ehre kann nicht leben mit der tiefen Scham der größten Schande, daher wird die Gefangennahme (des Fürsten im *Tsch'un-ts'iu*) unterdrückt[4]. Die größte Schande kann nicht auf die hohe Würde

---

er erwachsen, der von der Hauptfrau stammende Sohn und Thronerbe aber ein Kind war. Die Minister verlangten von Yin die Thronbesteigung, und er gab nach, weil er fürchtete, daß die Minister sich dem Kinde nicht fügen würden. Yin führte also die Regierung elf Jahre hindurch nur an Stelle des eigentlichen Erben, des späteren Herzogs Huan. Gerade zu der Zeit, als dann Yin erklärte, daß er die Regierung an Huan abtreten wolle, wurde er infolge der Verläumdungen eines Ministers mit Wissen Huan's ermordet.

[1] Der Text kann unmöglich richtig sein, das Beispiel des Herzogs K'ing von Ts'i ist nach den vorherigen Darlegungen hier ganz unpassend. Lu Wên-tsch'ao (s. oben S. 162f.) will deshalb für 頃 K'ing 景 King (Name eines Nachfolgers von K'ing, von 547 bis 490 v. Chr.) lesen, was aber auch keine große Verbesserung ist.

[2] *Siang kung* 6. Jahr: „Im zwölften Monat vernichtete der Fürst von Ts'i (den Staat) Lai." Dazu Kung-yang: „Warum wird nicht gesagt, daß der Fürst von Lai durch die Flucht entkam? — Wenn der Staat vernichtet ist, dann ist es das Rechte, daß der Fürst stirbt." 曷爲不言萊君出奔、國滅君死之正也. (Die Flucht wird durch die Nichterwähnung als schimpflich gebrandmarkt.) Hier wird von Tung sogar der Wortlaut Kung-yang's mit dem *T. t.* gleichgestellt.

[3] Der Text ist wieder unsicher. Für 人 liest das *H. W. t. s.* 天, K'ang You-weï (Kap. 6b fol. 27 v°) hat 地 für 施, aber ohne eine Bemerkung darüber zu machen.

[4] Z. B. *Yin kung* 6. Jahr: „Im Frühling kam ein Mann aus Tschêng, um einen Ausgleich herbeizuführen." Dazu Kung-yang: „Was bedeutet das, einen Ausgleich herbeiführen? — Es ist etwa so viel wie den Erfolg umschieben. — Warum wird von der Umschiebung eines Erfolges gesprochen? — Es sollte der Erfolg zu einer Niederlage gemacht werden. Das heißt: unter unseren (Lu's) Erfolgen und Niederlagen war unser Kampf mit Tschêng

der größten Ehre gelegt werden[1]. Wenn also der Fürst den Thron verloren hat, dann ist er kein Fürst mehr. Wenn aber das *T. t.* schon bei einem Fürsten, der in seinen Staat zurückgekehrt ist und den Thron wieder[2] einnimmt, Ausdrücke gebraucht, wie wenn es sich nicht um einen Fürsten handelt, um wie viel schlimmer ist es dann, wenn die Wegschleppung (eines Fürsten) als Gefangenen mit all ihren Roheiten stattgefunden hat! Hier wird (vom *Tsch'un-ts'iu*) in den Rechtsentscheidungen bestimmt: (ein solcher Fürst) ist kein Fürst mehr. Wie kann also bei Fêng Tsch'ou-fu von einem Wägen der Dinge die Rede sein? Er täuschte die drei Heer-Körper[3] und lud so eine schwere Schuld auf sich gegenüber Tsin; er verhalf dem Herzog K'ing zur Flucht und brachte damit Schande über den Ahnentempel in Ts'i. Darum rühmt ihn das *Tsch'un-ts'iu* nicht, obwohl er die Not auf sich nahm. Nach der großen Grund-Tendenz (des *Tsch'un-ts'iu*) hätte Tsch'ou-fu zum Herzog K'ing sprechen müssen: du hast durch deine Überhebung und Anmaßung den Zorn der Fürsten erregt und so einen schweren Bruch des Gesetzes verschuldet; wenn du nun jetzt, wo dir der große Schimpf widerfahren ist, dennoch nicht zu sterben vermagst, so ist dies schamlos, und deine Schuld wird noch schwerer[4]. Ich bitte dich, laß uns zusammen sterben, damit wir über den Ahnentempel nicht Schande bringen und dem Gott des Erdbodens und der Ernte keinen Schimpf antun. Auf diese Weise werden wir, wenn auch unser Leib zu Grunde geht, doch einen unbefleckten Namen behalten. In einem Augenblicke wie diesem ist sterben rühmlicher als leben, und der Edle schätzt ein Leben in Schande geringer als einen Tod mit Ehren[5]. So zu sprechen

---

kein Erfolg gewesen. — Warum war unser Kampf mit Tschêng kein Erfolg gewesen? — In der Schlacht bei Hu-jang war der Herzog Yin gefangen genommen. — Warum wird dann diese Schlacht nicht erwähnt? — Die Gefangennahme soll verschleiert werden." 輸平者何、輸平猶墮成也、何言乎墮成、敗其成也、曰吾成敗矣吾與鄭人未有成也、吾與鄭人則曷爲未有成、狐壄之戰隱公獲焉、然則何以不言戰、諱獲也. Der Kampf mit Tschêng hatte stattgefunden, ehe Yin den Thron bestieg. Yin, damals noch Prinz, hatte aus der Gefangenschaft entfliehen können. Ling Schu gibt versehentlich statt *Yin kung* 6. Jahr *Huan kung* 6. Jahr, und Tung Kin-kien schreibt den Fehler unbesehen nach!

[1] 亦 fehlt im Text des *H. W. t. s.*, ebenso bei Ling Schu.

[2] 復 fehlt im *H.W. t. s.*

[3] Nach den Bestimmungen der Tschou hatte ein großer Staat, wie Tsin einer war, drei Heere, ein mittlerer zwei, ein kleiner eins (Biot, *Le Tcheou Li* II, 164 Anm. 2).

[4] Statt 復 lesen die anderen Ausgaben 獲; danach wäre zu übersetzen: „durch die Gefangenschaft wird diese Schuld noch schwerer."

[5] Ein Zitat aus *Ta Tai Li* Kap. 54 fol. 2r°. Von dem *Ta Tai Li*, das im *Han Wei ts'ung schu* enthalten ist, finden sich zwei Texte mit Kommentaren in der Sammlung *Huang Ts'ing king kie*, der eine mit dem Titel *Ta Tai Li ki pu tschu* 大戴禮記補注, von K'ung Kuang-sên 孔廣森 (18. Jahrh.) herausgegeben, in Kap. 698—710, der andere

wäre richtig gewesen. Beurteilt man die Sache nach dem Gesetz, so muß man sagen: (Fêng) Tsch'ou-fu bei seiner Täuschung fehlte im richtigen Abwägen der Dinge, hinsichtlich der Treue fehlte er in (der Erkenntnis des) Rechten. Wer dem nicht zustimmt, der prüfe noch einmal das *Tsch'un-ts'iu*. In der Wortfolge des *Tsch'un-ts'iu* wird das Wort *wang* zwischen die Worte *tsch'un* und *tschêng* gesetzt[1]. Heißt das nicht: wenn er nach oben hin das vom Himmel

---

mit dem Titel *Ta Tai Li tschu pu* 大戴禮注補, von Wang Tschao 汪照 bearbeitet, in Kap. 821—33 des *H. T. k. k. sü pien.*

[1] *Yin kung* 1. Jahr: 元年春王正月 „Es war im Anfangs-Jahre (des Herzogs Yin), im Frühling, in dem vom Zentralherrscher richtunggebend gemachten (d. h. dem ersten) Monate." So lautet der so viel erörterte Beginn des *T. t.* Dazu Kung-yang: „Was soll *yuan nien* bedeuten? — Es ist das Anfangsjahr des Fürsten. — Was soll *tsch'un* bedeuten? — Es ist der Anfang des Jahres. — Wer ist mit *wang* (Zentralherrscher) gemeint? — Wên wang ist damit gemeint. — Warum wird *wang* zuerst gesetzt und danach *tschêng yüe*? — Der Zentralherrscher *(wang)* macht den Monat richtunggebend" (*tschêng*, d. h. er bestimmt den Anfang des ersten Monats, den Jahresanfang und damit das ganze Jahr, den Kalender. Legge's Übersetzung a. a. O. S. 55: „to show that it was the king's first month" scheint mir nicht das Richtige zu treffen.) 元年者何、君之始年也、春者何、歲之始也、王者孰謂、謂文王也、曷爲先言王而後言正月、王正月. Ho Hiu verweist demgegenüber auf den bald darauf folgenden Satz in dem gleichen Jahre: 秋七月天王使... „Im Herbst, im siebenten Monat sandte der vom Himmel berufene Zentralherrscher usw." Hier steht *yüe* vor *wang*, weil hier der Monat eine einfache Zeitbestimmung gibt, also keine sakrale Bedeutung hat wie in der Anfangsformel. (Wir würden den Grund in einem einfachen grammatischen Gesetze suchen.) Die Frage, warum 春 vor 王 steht, hat Kung-yang nicht aufgeworfen, dagegen wird sie von den Kommentatoren auf ihre Weise beantwortet. Ho Hiu sagt: „Hat der Zentralherrscher nicht vom Himmel die Weisung empfangen, das Zeichen seiner Herrschaft zu verkünden, dann gibt es kein Gesetz, darum wird zuerst *tsch'un* gesagt und dann *wang*" 王者不承天以制號令則無法、故先言春而後言王. Und ähnlich später das *Tsch'un ts'iu schuo* 春秋說 von Hui Schi-k'i 惠士奇 (17. und 18. Jahrh. im *Huang Ts'ing king kie* Kap. 228—42; vergl. auch Legge, *Prolegomena* S. 141): „Wenn der Zentralherrscher nicht von oben her des Himmels Kunde empfangen hat, damit er seiner Regierungszeit den Namen gibt, dann ist das Geheimnis seines Daseinsgesetzes ohne Quelle, darum wird zuerst *tsch'un* gesetzt und dann *wang*." 王不上奉天文以立號則道術無原、故先陳春後言王.

Schwierigkeiten macht ferner die Frage, wer mit *wang* hier gemeint ist. Legge glaubt — was ja auch bei seinem Standpunkt sehr naheliegend ist —, es könne nur der zur Zeit des Herzogs Yin regierende Tschou-Kaiser P'ing darunter verstanden werden. Kung-yang erklärt dagegen ausdrücklich, daß Wên wang damit gemeint sei, und Ho Hiu begründet dies damit, daß „Wên wang zuerst von der Familie Tschou den Auftrag des Himmels er-

Verliehene erhalten hat und nach unten hin für die Menschheit richtunggebend ist, erst dann kann er als Kaiser gelten? Das Gute lieben und das Böse hassen,

---

halten habe" 文王周始受命之王也, also ebenso wie *yuan nien* das Anfangsjahr des Fürsten, *tsch'un* der Anfang des Jahres, so *wang* der Anfang der Dynastie sei und die Reihe unmittelbar an den Himmel knüpfe. Ist diese Erklärung Kung-yang's und Ho Hiu's schon auffallend, so wird das Ganze noch seltsamer durch den Ausdruck *yuan nien* und seine Bedeutung. Kung-yang erklärt ihn als „Anfangsjahr des Fürsten" *(kün)*, und Ho Hiu meint, der Ausdruck *kün* könne sowohl vom Kaiser, wie von einem Lehensfürsten gebraucht werden, dagegen wende den Begriff *yuan* nur der Zentralherrscher auf den Beginn seiner Regierung an, das *T. t.* „lege also offenbar Lu die Würde des neuen Zentralherrschers bei, der den Auftrag (des Himmels) empfangen habe" 春秋託新王受命於魯. Hiernach wäre also in dieser ständigen Eingangsformel der Herzogsjahre die folgende Reihe zu setzen: Anfang der Fürstenjahre, Anfang des Kalenderjahres, Anfang der Dynastie und des göttlichen Auftrages. (Über die Ausnahme bei Herzog Huan und ihre Bedeutung s. oben S. 183 Anm. 1). Als Träger des göttlichen Auftrages aber und als Erbe des Begründers der Tschou-Dynastie wären die Herzöge von Lu eingeschoben. Damit stoßen wir wiederum auf die schon mehrfach erörterte Theorie von Konfuzius' Stellung den entarteten Tschou-Kaisern gegenüber, d. h. der Stellung eines Umstürzlers, die der Weise aber niemals ausspricht, sondern immer nur in verhüllenden Zweideutigkeiten erraten läßt (vgl. oben S. 227 ff.). Eine noch weiter gehende Deutung gibt K'ang You-weï der Erklärung Kung-yang's trotz seines im übrigen mit Ho Hiu übereinstimmenden Standpunktes. Er weist auf das Wort des Konfuzius, das dieser nach *Lun yü* IX, 5 bei seiner Festnahme in K'uang sprach, und erklärt *(Tung schi hüe* Kap. 5 fol. 3 r° f.): „Im *Lun yü* (sagt Konfuzius): ‚Seitdem Wên wang nicht mehr ist, ruht da nicht das *wên* (die Lehre) in mir?' Konfuzius ist also der Zentralherrscher *(wang)* aus eigener Machtvollkommenheit. Wenn demnach unter Ausschaltung aller Zeit von Wên wang gesprochen wird (wie Kung-yang dies tut), so ist dies Konfuzius. Wenn man der Frage auf den Grund geht, so (sieht man, daß) die Menschen wohl wissen, daß Konfuzius der ungekrönte Herrscher ist, nicht aber, daß er der Wên wang, der Herrscher der Lehre ist. Mag es sich nun aber um die Lehre als Form oder als Inhalt handeln, Konfuzius vereinigt beides. (Zentral-)Herrscher nennt man den, dem sich das Weltreich unterwirft. (Es deutet dies auf die bekannte chinesische Etymologie 王 *wang* von 往 *wang* = sich zur Unterwerfung hinbegeben; vgl. oben S. 243). Sollte denn da ein Heiliger, dem sich die Welt unterwirft, nicht auch ein (Zentral-)Herrscher sein? So wird doch auch Buddha der Herrscher des Gesetzes (*dharmarāja*) genannt" 論語文王既沒文不在茲、孔子已自任之王、愈期謂文王者孔子也、最得其本人祇知孔子爲素王、不知孔子爲文王也、或文或質孔子兼之、王者天下歸往之謂、聖人天下所歸往非王而何、猶佛稱爲法王云爾. Eine solche Deutung, man mag über sie denken, wie man will, hat jedenfalls auch den frühesten Erklärern Kung-yang's ferngelegen, und im *T. t. fan lu* läßt sie sich nirgends begründen. Wang Tsch'ung, der eine besondere Hochachtung vor Tung Tschung-schu hat, weiß eben-

dem Ehrenvollen nachtrachten und das Schimpfliche verabscheuen, das kann der Mensch nicht von sich aus, sondern die Fähigkeit dazu wird ihm vom Himmel verliehen. Wenn also der Edle auf Grund der Tatsache, daß jene Fähigkeit dem Menschen vom Himmel verliehen ist, entscheidet[1], dann war Tsch'ou-fu nicht treu. Die Tatsache, daß jene Fähigkeit dem Menschen vom Himmel verliehen ist, hält den Menschen an, daß er Scham empfinden soll über das Schimpfliche; empfindet er aber Scham über das Schimpfliche[2], so kann er nicht leben in großer Schande, und keine Schande ist größer als die, wenn einem Herrscher der Thron[3] genommen, und er gefesselt als Gefangener abgeführt wird. Tsêng tsĕ sagt: „Wenn du die Schande meiden kannst, so meide sie. Ist sie aber nicht zu meiden, dann sieht der Edle den Tod wie eine Heimkehr an"[4]. Das läßt sich auch vom Herzog K'ing sagen.

Das *Tsch'un-ts'iu* sagt: Tschêng überfiel Hü. Warum wird hier Tschêng die Schuld zugeschrieben, und dieser Staat wie ein Barbaren-Land angesehen? Darauf ist zu erwidern: Der Fürst von Weï, Su, war gestorben, da brach ein Heer von Tschêng in Weï ein; das war ein Überfall in der Trauer. Ferner: Tschêng hatte mit den anderen Lehensfürsten in Schu einen Vertrag geschlossen, und infolge

---

falls nichts von einer solchen Auslegung der Stelle des *Lun yü*. Er sagt (*Lun hêng* Kap. 13 fol. 13 v°): „Konfuzius sprach: ‚Wên wang ist tot, aber ist seine Lehre nicht mehr hier?' — Die Lehre des Wên wang war also bei Konfuzius, und die Lehre des Konfuzius bei Tung Tschung-schu. Da nun Tung Tschung-schu tot ist, könnte da nicht die Lehre bei Männern wie Tschou Tsch'ang-schêng sein?" (Forke, *Lun-hêng* II, 302 übersetzt *wên* durch „Schriften". Ich glaube nicht, daß dies möglich ist, da doch von Schriften des Wên wang auch zu Konfuzius' Zeiten keine Rede sein konnte.) Auch die Auffassung, daß Lu die Würde des neuen Zentralherrschers beigelegt werde, ist, wie bereits früher (S. 239) dargelegt, mit sonstigen Angaben des *T. t.* schwer zu vereinigen, in denen von dem zur Zeit regierenden Herrscher der Tschou als von dem *t'ien wang*, dem „vom Himmel ernannten Zentralherrscher" gesprochen wird (z. B. *Yin kung* 3. Jahr, *Huan kung* 2. Jahr u. a.). Selbst Tsch'ên Huan-tschang hält sich denn auch von beiden Erklärungen fern und beschränkt sich auf die schwer zu beweisenden Behauptungen, daß der Stammbaum des Konfuzius auf T'ang, den Begründer der Schang-Dynastie, zurückging, und daß „Lu der Mittelpunkt der chinesischen Zivilisation geworden war" (*Economic Principles* usw. I, 6).

[1] Ich nehme 聽 in dem Sinne wie es *Lun yü* XII, 13 gebraucht ist = „entscheiden."

[2] Die drei wiederholten Zeichen 有廉恥 sind von Lu Wên-tsch'ao hinzugefügt worden, in allen anderen Ausgaben fehlen sie. Der Sinn wird dadurch nicht geändert.

[3] Wörtlich: „der mit dem Gesicht nach Süden gerichtete Sitz". Der Herrscher saß auf dem Throne so, daß er nach Süden blickte.

[4] *Ta Tai Li* Kap. 54 fol. 2 r°. In den beiden vorhin erwähnten Texten fehlt das Zeichen 若 hinter 辱. Tsêng tsĕ ist Tsêng Ts'an 曾參, einer der hervorragenderen Schüler des Konfuzius. Vergl. die Anmerkung von Legge zu *Lun yü* I, 4.

dieses Vertrages kehrten die Fürsten nach Hause zurück. Da griff (Tschêng) Hü an[1], das war ein Bruch des Vertrages. Ein Angriff wider einen in Trauer Befindlichen ist ein Mangel an Rechtlichkeit, der Bruch eines Vertrages ein Mangel an Ehrlichkeit. Es liegen also hier eine Ungerechtigkeit und eine Unehrlichkeit vor, darum schreibt (das *Tsch'un-ts'iu*) Tschêng eine große Schuld zu[2]. Nun mag der Frager

---

[1] *H. W. t. s.* liest 鄭伐.

[2] *Tsch'êng kung* 3. Jahr: „Tschêng überfiel Hü." Die Rüge einer Schuld liegt in der Weglassung jeder Bezeichnung des Fürsten bei Tschêng, nur Barbaren-Staaten sollen im *T. t.* so behandelt werden. Hü lag innerhalb (ehemals ?) barbarischer Ländergebiete. Kung-yang gibt — was häufiger vorkommt — keinerlei Erklärung zu dem Satze. Dagegen bemerkt Ho Hiu: „Der Herzog Siang von Tschêng war mit Tsch'u (Barbaren-Staat) eines Sinnes. Mehrfach waren sie über Staaten des chinesischen Reiches hergefallen, und seitdem war kein Ende von chinesischen Bündnisschließungen; wiederholt wurden die Waffen erhoben, und Barbaren bildeten gemeinsam mit Leuten von Tschou eine Partei. Darum wird (Tschêng) wie ein Barbarenland angesehen" (obwohl es von jeher chinesisches Land war) 鄭襄公與楚同心、數侵伐諸夏、自此之後中國盟會無已、兵革數起、夷狄比周爲黨、故夷狄之. Tung Tschung-schu gibt noch zwei besondere Gründe für die Rüge Tschêng's an: Verstoß gegen die Bestimmungen der Trauer und Vertragsbruch. *Tsch'êng kung* 2. Jahr wird der Tod des Fürsten Su von Weï verzeichnet und noch im gleichen Jahre der Einfall „eines Heeres von Tsch'u und eines Heeres von Tschêng" in Weï. Ebenfalls in diesem Jahre wird der Vertrag des Fürsten von Schu verzeichnet, dem auch Tschêng beigetreten war. Im Gegensatz zu den friedensichernden Abmachungen (Völkerbund!) überfiel es im folgenden Jahre Hü.

K'ang You-weï (*Tung schi hüe* Kap. 4 fol. 8 r°) sieht in der Tatsache, daß Kung-yang keine Deutung der Formel: „Tschêng überfiel Hü" gibt, Tung Tschung-schu und Ho Hiu dagegen die gleiche Auslegung haben, einen von vielen textlichen Ausweisen dafür, daß die mündlich überlieferte Auslegung des *T. t.*, die allein erst dem Werke seine Bedeutung gibt, selbst von Kung-yang, der noch in der Zeit der „Kampfstaaten", also vor der Han-Dynastie gelebt und daher den Ereignissen und den kritisierten Fürstengeschlechtern zeitlich noch zu nahe gestanden habe, aus Furcht vor den Folgen nicht vollständig niedergeschrieben sei, sondern daß erst Tung Tschung-schu die volle Wahrheit habe enthüllen können. K'ang hat diese Gedanken in der Einleitung zu dem Kap. 4 dargelegt (vgl. oben S. 115).

Sü K'in (s. oben S. 279 Anm.) Kap. 1 fol. 5 v° führt die Formel und Tung's Auslegung unter den Belegstellen dafür auf, daß für Konfuzius bei Beurteilung der Völker nur der ethische, nicht der rassengeschichtliche Maßstab gegolten habe. „Das Gesetz des *T. t.* legt das höchste Gewicht auf Ehrlichkeit und Rechtlichkeit. Tschêng unternahm einen Überfall in der Trauerzeit und brach einen Vertrag, das war ein grober Verstoß gegen Ehrlichkeit und Rechtlichkeit. Darum wird es als ein Barbarenland angesehen." 春秋之義最重信義、鄭伐喪背盟無信義之甚、故夷狄之.

sagen: Der Fürst war gestorben, und sein Sohn wird, ehe das (erste Trauer-) Jahr abgelaufen war, in der Terminologie mit „Graf", und nicht mit „Sohn" bezeichnet[1]. Wo liegt hier die Schuld? Darauf ist zu erwidern: Die Be-

[1] *Tsch'êng kung* 4. Jahr: „Der Graf von Tschêng überfiel Hü." Um die Bedeutung des Satzes zu verstehen, muß man sich die Trauervorschriften vergegenwärtigen. Das Jahr, in dem ein regierender Fürst starb, wurde ihm noch zugezählt. Der Nachfolger übernahm zwar sogleich die Regierung, bestieg aber den Thron (卽位) erst mit Beginn des nächsten Jahres. Während der Trauerzeit nannte sich der neue Fürst nur *tsĕ* 子 „Sohn" (des Vorgängers), nicht mit einem fürstlichen Titel *kung, hou* usw. Den Sinn dieser Bestimmung erklärt Tung im 2. Abschnitt fol. 8 v⁰ folgendermaßen: „Ein Gesetz des *Tsch'un-ts'iu* bestimmt, daß die Untertanen sich dem Fürsten fügen sollen, der Fürst aber sich dem Himmel fügen soll. Es heißt, daß nach den Empfindungen der Beamten und des Volkes (der Staat) nicht einen einzigen Tag ohne Fürsten sein kann. Kann aber (der Staat) nicht einen einzigen Tag ohne Fürsten sein, und wird trotzdem (vom Fürsten) drei Jahre hindurch (in Wirklichkeit währte die Trauerzeit nur 25 Monate, wie kurz vorher, fol. 8 r⁰ erwähnt wird, in späterer Zeit waren es 27 Monate; vergl. auch Couvreur, *Li ki* I, 750) die Bezeichnung „Sohn" gebraucht, so bedeutet dies, daß die Empfindungen der Fürsten derart sind, daß er den Thron noch nicht besteigen mag. Heißt das nicht: die Untertanen fügen sich dem Fürsten? Anderseits mag ein pietätvoller Sohn drei Jahre hindurch nicht (die Erbfolge) antreten. Mag er aber drei Jahre hindurch (die Erbfolge) nicht antreten und besteigt er trotzdem nach Ablauf des Sterbejahres den Thron, so gibt er den Bestimmungen des Himmels in vollem Umfange nach. Heißt das nicht: der Fürst fügt sich dem Himmel?" 春秋之法以人隨君以君隨天、曰緣民臣之心不可一日無君、一日不可無君而猶三年稱子者爲君心之未當立也、此非以人隨君邪、孝子之心三年不當、三年不當而踰年卽位者與天數俱終始也、此非以君隨天邪. Also einerseits haben die Untertanen ihr Verlangen nach einem neuen Fürsten zu zügeln und auf die Empfindungen des letzteren Rücksicht zu nehmen, anderseits muß der Fürst seine Abneigung gegen die Thronbesteigung unterdrücken und sich der Bestimmung des Himmels fügen. Entsprechend der Eigenmächtigkeit seiner Darstellung, gibt Hawkling L. Yen (s. oben S. 139f.), *Constit. Develop.* S. 84 an, daß der neue Fürst sich bis zum Ablauf des Sterbejahres „Nachfolger" nannte und im folgenden Jahre den Titel annahm, selbst wenn die Bestattung noch nicht erfolgt war. Hier wird nun im Gegensatz dazu der neue Fürst von Tschêng (Tao 586 bis 85 v. Chr.) mit seinem fürstlichen Titel „Graf" bezeichnet, obwohl noch nicht das Sterbejahr seines Vaters Siang vorüber war, dessen Tod das *T. t.* in dem gleichen Jahre ausdrücklich verzeichnet. Damit soll der Überfall von Hü während der Trauerzeit als pietätlose Handlung gebrandmarkt werden. — Kung-yang bemerkt wieder nichts zu dem Satze, aber Ho Hiu erklärt ihn ebenso wie Tung. K'ang You-weï (Kap. fol. 8 r⁰f.) nimmt auch hier wieder Verschweigung der mündlichen Überlieferung durch Kung-yang an.

stimmungen der früheren Herrscher setzen fest, daß bei einem großen Trauerfalle[1] drei Jahre hindurch nicht an die Tür des Trauernden gepocht werden darf[2], und daß seinem Empfinden Rechnung getragen werden soll, das nicht auf Erledigung von Geschäften gerichtet ist. Das *Schu-king* sagt: „Kao Tsung war drei Jahre in der Trauer-Hütte und redete nicht"[3]. Das ist die Bedeutung des Innehaltens der Trauer. Selbst wenn man nun aber auch jetzt nicht mehr so verfahren könnte, wie war es denn (in Wirklichkeit)? Der Vater (des Fürsten von Tschêng) war noch kein Jahr tot, als (der letztere) während der Trauerzeit Soldaten aushob. Weil er die (von seinem Vater empfangenen) Wohltaten so gering achtete und die Empfindungen eines Sohnes von sich warf[4], darum gibt ihm das *Tsch'un-ts'iu* nicht mehr die Bezeichnung „Sohn", sondern nennt ihn „Graf von Tschêng", um ihn herabzusetzen. Der frühere Fürst (von Tschêng), der Herzog Siang, hatte ein Land überfallen, während dies in Trauer war, und er war außerdem vertragsbrüchig geworden. Damit hatte er eine Schuld auf sich geladen, und die Fürsten hegten einen unablässigen Zorn und einen unabsehbaren Haß gegen ihn. Der also, der sein Erbe antrat, hätte Gutes tun müssen, um (diese Schuld) zu sühnen. Statt dessen aber vermehrte er sie ohne Grund, und während er hätte die Trauer innehalten sollen, überfiel er andere. Hatte der Vater andere überfallen, die in Trauer waren, so überfiel der Sohn andere, während er in Trauer war. Hatte der Vater Ungerechtigkeiten gegen andere verübt, so zeigte der Sohn sich uneingedenk empfangener Wohltaten gegenüber seiner Familie. Indem sie wider das Mittelreich frevelten, hatte früher der Vater altes Unheil zu dulden, und er selbst (der Sohn) schuf später noch größeres Unheil. Die Fürsten ergrimmten und entbrannten in Haß. Sie erhoben sich[5]

---

[1] D. h. wenn Vater oder Mutter gestorben ist.

[2] *Süan kung* 1. Jahr: „Tsin schickte seinen Minister Sü Kia-fu nach Weï." Kung-yang erklärt die darin liegende Rüge des Fürsten von Tsin mit dem Satze: „Im Altertum, wenn ein Minister einen großen Trauerfall hatte, pochte der Fürst drei Jahre hindurch nicht an seine Tür" (um ihn zu Amtshandlungen aufzufordern.) 古者臣有大喪則君三年不呼其門.

[3] Die Texte lesen 詩, doch hat schon Lu Wên-tsch'ao das richtige 書 dafür eingesetzt. Ling Schu weist in einer Glosse auf das Unrichtige der Lesart hin, ebenso K'ang You-weï Kap. 8 fol. 4 v°. Der Satz findet sich *Schu king* V, 15, 5 und wird *Lun yü* XIV, 43, sowie *Li ki* (Couvreur) II, 705 mit dem Bemerken zitiert, daß diese Sitte des Nichtredens im Altertum allgemein gewesen sei. Über die Trauerhütte, *liang an* 諒闇 genannt, auch 亮陰 oder 梁闇 geschrieben und ebenso ausgesprochen, findet sich Näheres bei De Groot, *Religious System of China* II, 480ff. Die Angabe in Giles' Wörterbuch unter 諒: „period of mourning" ist unrichtig, richtig bei Williams unter 陰. — Kao Tsung ist der Tempelname des Kaiser Wu-ting 武丁 von der Schang-Dynastie (1324 bis 1266 v. Chr.).

[4] 施 steht hier für 弛 in der Bedeutung von 廢 „beseitigen, von sich werfen".

[5] Ling Schu liest 卒 statt 率.

und rückten gemeinsam an in der Absicht, (Tschêng) anzugreifen. Tschêng wurde von Furcht ergriffen, (der Fürst) begab sich nach Tsch'u, und es kam der Vertrag von Tsch'ung-lao zu Stande[1]. Tsch'u aber und das Mittelreich griffen es nun von beiden Seiten an[2]. So kam Tschêng in die größte Not[3] und in die höchste Gefahr, es war von Bedrängnissen völlig umringt. Wenn ich dieser Entwicklung auf den Grund gehe, so finde ich, daß ihr das Moment der Gerechtigkeit fehlte, und daß das Verderben die Folge des Leichtsinns war. Konfuzius sagt: „Einen Staat mit tausend Streitwagen zu regieren erfordert ernste Sorgfalt bei den Geschäften und Zuverlässigkeit."[4] Die große Bedeutung, die hierin liegt, muß man erkennen, dann wird man auch ernste Sorgfalt und Vorsicht üben. Der Graf von Tschêng besaß nicht die Empfindung für die Wohltaten, die er als Sohn empfangen[5], auch überlegte er nicht reiflich[6], ob er kriegerische Maßnahmen ergreifen sollte oder nicht, darum war das grenzenlose Unglück, das er erlitt, von ihm selbst herbeigeführt. Deswegen erhält er (im *Tsch'un-ts'iu*) bei Lebzeiten nicht die Bezeichnung „Sohn", wodurch ihm die Gerechtigkeit abgesprochen wird; und nach seinem Tode wird die Bestattung nicht verzeichnet[7],

---

[1] *Tsch'êng kung* 5. Jahr. *H. W. t. s.* und nach ihm Ling schu haben 蠱, statt des von allen Kommentaren des *T. t.* gleichmäßig gegebenen 蟲.

[2] *Tsch'êng kung* 6. Jahr: „Der Prinz Ying-ts'i von Tsch'u stellte sich an die Spitze eines Heeres und überfiel Tschêng." Und: „Luan Schu von Tsin stellte sich an die Spitze eines Heeres und fiel in Tschêng ein." Tsch'u gilt als „Barbarenland", Tsin als zum „Mittelreich" gehörend. Statt 侵 „fiel ein" lesen Ku-liang und Tso 救 „rettete", was offenbar das Richtige ist. Das durch Tsch'u geschädigte Tschêng hatte sich mit Tsin, einem alten Gegner von Tsch'u, verbündet, und als Tsch'u wieder über Tschêng herfiel, kam ihm i. J. 585 v. Chr. das Heer von Tsin unter Luan Schu zu Hilfe, worauf sich Tsch'u zurückzog. (Tschepe, *Histoire du Royaume de Tch'ou* S. 113. Var. Sinol. Nr. 22.) Nach Ho Hiu's Angaben hatte der Vertrag von Tsch'ung-lao den Zweck gehabt, Tsch'u zu überwältigen, und von Tschêng, das sich früher zu Tsch'u gehalten hatte (vergl. oben S. 304 Anm. 2), sagt das *Tso tschuan (Tsch'êng kung* 5. Jahr) kurz, daß „es sich unterwarf," sei es, den chinesischen Vertragstaaten, oder, wie Legge meint, dem Staate Tsin. Kung-yang wie Ku-liang gehen schweigend über die Frage hinweg.

Für 俠 liest das *H. W. t. s.* 挾.

[3] 罷 ist hier *p'i* = „Not" zu lesen.

[4] *Lun yü* I, 5. Ein Staat mit tausend Streitwagen war ein Staat erster Größe im Reiche.

[5] Im *H. W. t. s.* fehlt das Zeichen 既.

[6] Lu Wên-tsch'ao liest 孰 statt 熟. Das erstere ist hier gleichbedeutend mit dem letzteren.

[7] Ho Hiu hat eine andere Erklärung für dieses Nichtverzeichnen der Bestattung als Tung. *Tsch'êng kung* 6. Jahr wird nur gesagt: „Am Tage *jen-schên* starb Pi, der Graf von Tschêng" (d. i. der Herzog Tao). Die Bestattung wird nachher nicht, wie sonst üblich, verzeichnet. Ho Hiu aber bemerkt dazu: „Dadurch, daß die Bestattung nicht verzeichnet

damit seine Schuld offenbart werde[1]. Daher sage ich: ein Staat, der dies (Schicksal von Tschêng) vor Augen hat und in seinem Wandel sich nicht auf Gerechtigkeit stützt[2], in seinem Tun nicht die Zeitumstände bedenkt, dem wird es ebenso ergehen[3].

---

wird, soll zu Gunsten des Mittelreiches verschleiert werden, daß (die Fürsten) in dem Vertrage von Tsch'ung-lao (s. oben) sich verpflichteten, Tsch'u zu überwältigen, daß dann aber (im Gegenteil) Tsch'u über Tschêng während seiner Trauerzeit herfiel, und die Fürsten dem letzteren nicht helfen konnten, ja daß Tsin sogar ebenfalls einen Angriff (auf Tschêng) unternahm. Dadurch, daß die Bestattung weggelassen wird, wird der Schein erweckt, als habe kein Überfall während der Trauerzeit stattgefunden." 不書葬者、爲中國諱蠱牢之盟約備彊楚、楚伐鄭喪不能救、晉又侵之、故去葬使若非伐喪. Kung-yang und Ku-liang enthalten sich wieder jeder Bemerkung.

[1] *H. W. t. s.* hat vor 見 ein 不, was in diesem Zusammenhange kaum angängig ist.

[2] Für 行 liest das *H. W. t. s.* 得. 放 hat nach K'ung An-kuo die Bedeutung von 依 „sich stützen", wie *Lun yü* IV, 12.

[3] Der Text am Schluß kann kaum richtig sein, wie auch Lu und Ling vermuten, ohne aber eine Verbesserung zu wagen.

Nachtrag.

Während des Druckes dieser Arbeit ist das Werk von Hans Haas, *Das Spruchgut K'ung-tszĕs und Lao-tszĕs in gedanklicher Zusammenordnung* (Leipzig 1920) erschienen. In der Einleitung (S. 27ff.) erörtert der Verfasser auch die Tsch'un-ts'iu-Frage, und zwar, wie er hervorhebt, besonders eingehend, einmal wegen der Wichtigkeit des Werkes und dann in der Hoffnung, „das Bild K'ungs von einem Flecken reinigen zu können", nämlich von dem Vorwurf der Unwahrhaftigkeit, den Legge gegen ihn erhoben hat (s. oben S. 11). Haas schließt sich der Hypothese Grubes an (s. oben S. 7f.) und meint mit diesem, daß Konfuzius der Verfasser des *Tso tschuan* und das *T. t.* nur eine Chronik von Lu sei, mit der der Weise nichts Weiteres zu tun habe. Legges Vorwurf sei durchaus richtig, „aber", so heißt es dann weiter, „er sagt damit nichts anderes als was ausdrücklich schon auch ein alter konfuzianischer Autor, Kung-yang Kao, ein im 5. Jahrhundert v. Chr. lebender Schüler eines Jüngers des Konfuzius, in einem von ihm zum Ch'un-ts'iu verfaßten Kommentare konstatiert hat. Dieser Kung-yang Kao aber hätte das doch wohl nie und nimmer getan, wenn er damit der Ehre des verehrten Meisters zu nahe getreten wäre. Seine am Ch'un-ts'iu gemachten Ausstellungen können unmöglich als gegen diesen gerichtet gemeint gewesen sein. Er muß also noch gewußt haben, daß das Annalenwerk von Lu, das dem Tso-chuan zugrunde liegt, nicht das Werk des Meisters sei, dem man es in der Folge irrtümlich mit zugeschrieben."

Es ist einigermaßen entmutigend, zwei Jahre nach Veröffentlichung meiner Arbeit über das *Tsch'un-ts'iu* in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen" in einem wissenschaftlichen Buche, das die Tsch'un-ts'iu-Frage eingehend erörtert und selbständig darüber urteilen will, derartige Angaben sehen zu müssen. Die Annahme läge nahe, daß Haas meine Arbeit nicht bekannt geworden sei — ein bedauerliches, aber immerhin erklärliches Versehen —, das ist aber tatsächlich nicht der Fall, denn auf S. 29 Anm. 1 erwähnt er sie ausdrücklich zusammen mit Schindlers Buch *Das Priestertum im alten China*. Freilich weiß er nichts anderes darüber zu sagen als das Folgende: „Ersterer (das bin ich!) will in dem Tso-chuan ein vom Ch'un-ts'iu ganz unabhängiges, selbständiges Werk eines nachkonfuzianischen Autors sehen, während ihm das Ch'un-ts'iu wirklich auf den Meister zurückgeht; letzterer

(Schindler) schlägt sich in der Hauptsache auf die Seite Grubes.“ Es ist selbstverständlich ausgeschlossen, daß Haas meine Arbeit gelesen hat; vermutlich hat er sie nicht einmal vor Augen gehabt, vielmehr hat er sich offenbar auf das verlassen, was Schindler auf S. 56 seines Werkes darüber gesagt. Unglücklicherweise hat dieser sie nun aber, wie oben (S. 58 Anm. 1) gezeigt wurde, auch nicht gelesen, sondern er hat sie nach Kenntnisnahme summarisch verurteilt, weil sie seine abgeschlossene Untersuchung des Tsch'un-ts'iu-Problems und die Grubesche Hypothese über den Haufen warf. Die letztere, von ihrem Urheber noch zaghaft und „mit allem Vorbehalt“ (*Gesch. d. chines. Litt.* S. 76) ausgesprochen, ist bei Schindler und Haas schon zu einer ausgemachten Tatsache geworden, und selbst ein Gelehrter wie Rosthorn (s. oben S. 86 Anm.) hat sich ihrem Zauber nicht zu entziehen vermocht — eine neue Bestätigung der alten Erfahrung, daß es sehr viel leichter ist, einen Irrtum in die Welt zu setzen als ihn wieder zu beseitigen. Und doch würde gerade Grube, dem damals der geschichtliche Sachverhalt nicht vor Augen lag, heute, wo dieser Sachverhalt aufgeklärt ist, der erste sein, der seine völlig unmöglich gewordene Hypothese wieder fallen ließe. Wer sich berufen glaubt, die von mir festgestellten geschichtlichen Tatsachen (nicht Hypothesen!) zu widerlegen oder die daraus hergeleiteten Schlußfolgerungen zu entkräften der mag es tun, wenn er es kann, aber beides einfach bewußt bei Seite zu schieben, das geht wider den Geist ernster Wissenschaftlichkeit.

Index.

(Die großen Zahlen bezeichnen die Seiten, die kleinen die Anmerkungen. A verweist auf eine über mehrere Seiten laufende Anmerkung.)

Abänderung der Staatseinrichtungen, in der Lehre des T. t. und bei Tung Tschung-schu 227ff., 241.

Absteigequartiere der Tributfürsten am Kaiserhofe $254_{,1}$.

Abtötung des Gottes eines vernichteten Staates 275.

Ackerbau und Ahnendienst im chinesischen Kultus 263.

Adoption, beim Fehlen eines Thronerben 251f.

Ahnendienst und Ahnenopfer im chinesischen Kultus 261ff.

Ai, Herzog von Lu 37, 39, $44_{,1}$, 171.

Ai ti, Han-Kaiser 61.

An, König von Huai-nan, identisch mit Huai-nan tsĕ, vgl. diesen.

Anlage, natürliche Anlage (sing) des Menschen, ein Hauptproblem der chinesischen Philosophie 191, bei Tung Tschung-schu 190, 194ff.

Annalenwesen unter den Tschou 41ff.; verschiedene Bezeichnungen für die einzelstaatlichen Annalen 43.

Barbaren, das T. t. unterscheidet zwischen den Angehörigen des „Mittelreichs" und den Barbaren 210f. (vgl. 186 A.), 214, 237, 276ff., 287 u. 288 A., $304_{,2}$. Der Zentralherrscher dehnt seine Liebe bis zu den Barbaren aus 199, 214, 217.

Beamtenverfassung, mystische Theorie des Tung Tschung-schu über die Beamtenverfassung 259.

Belehnung der Lehensfürsten durch den Zentralherrscher $275_{,1}$.

Berge und Flüsse, Opfer an diese 261, 264, 270.

Bezeichnung, Lehre von den „rechten Bezeichnungen" $15_{,1}$, $97_{,3}$, $181_{,1}$, $211_{,2}$ Tung Tschung-schu über die Lehre von den Bezeichnungen im T. t. 181ff., 190, 195, 241ff. Philosophische Schule des rechter Bezeichnungssystems 113, 114 A., 181.

Bibliographien der dynastischen Geschichtswerke, vgl. unter Literaturverzeichnis.

Bibliotheken, zu ihrer Geschichte unter der Han-Dynastie 143f. Berühmte Privatbibliotheken: Schi li kü des Huang P'eï lie in Su-tschou $160_{,1}$; Pi Sung lou der Familie Lu (des Lu Sin-yuan) in Kueï-an $147_{,1}$, $160_{,1}$; T'ien yi ko der Familie Fan in Ning-po $154_{,1}$, $156_{,1}$; T'ie k'in t'ung kien lou der Familie K'ü in Tsch'ang-schu 157, $160_{,1}$; Yi kia t'ang des Yü Sung-nien aus Schang-hai $158_{,2}$, 159 A.; Hai yuan ko der Familie Yang in Schan-tung $160_{,1}$; Pa ts'ien küan lou der Familie Ting in Hang-tschou $160_{,1}$; der Familie Ting in Fêng-schun $158_{,2}$, 159 A. Ferner die Bibliotheken: Wên tsung ko in Tschin-kiang $158_{,2}$, Wên hui ko in Yang-tschou $158_{,2}$, Wên lan ko in Hang-tschou $158_{,2}$, $160_{,1}$.

Biot, $18_{,1}$, $98_{,1}$, 103 A., $166_{,3}$.

Bon-go jiden, japanisches Wörterbuch 138A.

Brunnen, Opfer an den Gott des Brunnens $270_{,1}$, 272.

Buchdruck mit beweglichen Kupfertypen 157 u. $A._{1}$.

Buddha, der Herrscher des Gesetzes (dharmarāja) 302 A.

Chavannes, seine Ansicht über das T. t.-Problem 9. Sonst: 37, 39, $40_{,2}$, $41_{,3}$, $47_{,2}$, 59, $64_{,3}$, $65_{,5}$, $69_{,1}$, 70, $75_{,8}$, $78_{,1}$, 97, $117_{,4}$, $120_{,5}$, $121_{,3}$, 159 A., $228_{,1}$, 230 A., $236_{,1}$, $260_{,2}$, $263_{,1}$, $267_{,1}$, $269_{,1}$, $270_{,1}$, $272_{,4}$, $273_{,1}$, $275_{,1}$, $283_{,4}$.

Chen Huan-Chang s. Tsch'ên Huan-tschang.
Chronisten, amtliche unter den Tschou 41f.
Couvreur 219 A., 220 A.

David Alexandra 114 A.
Douglas, über das T. t. 10.
Drachen aus Erde, beim Regenopfer 273, 274 A.
Dvořák, seine Lösung des T. t.-Problems 10.
Dynastienfolge, Gesetz der Dynastienfolge 231ff., 233ff.

Ebenbürtigkeit der fürstlichen Gemahlin 252f.
Edkins $113_{,2}$.
Eid- oder Blutbund (mêng), im T. t. abgelehnt 207f., 289.
Eingangsformel des T. t. 182, $183_{,1}$, 187, 189, 235, 301f.
Eitel E. J. $61_{,2}$, $78_{,1}$.
Elemente (vgl. auch wu hing), die fünf Elemente in der chinesischen Naturphilosophie $184_{,2}$.
Entwicklung, Theorie einer ethisch-politischen Welt- oder Menschheitsentwicklung 218 A.ff., von den modernen Reformatoren falsch verstanden und dem Konfuzius zugeschrieben 219ff., $241_{,1}$. Unmöglichkeit einer staatlichen Weiterentwicklung 227.
Erbfolge, das Wesen der dynastischen Erbfolge nach dem T. t. 247ff., 251f.
Erdboden, Opfer an die Götter des Erdbodens und der Feldfrüchte 262f., 270f. Der Kultus des Gottes des Erdbodens von Tung Tschung-schu besonders entwickelt 265ff., Fesselung oder „Vergewaltigung" des Gottes 266ff., $273_{,1}$. Sein Heiligtum bildet mit dem Ahnentempel die figürliche Darstellung des fürstlichen Staates 263, 274.
Erde, Kultus der Erde in der chinesischen Religion 260ff.
Ethik, bisher unbekannte Grundsätze konfuzianischer Ethik 116.
Etymologie der kaiserlichen Titel 242f. Vgl. auch 302 A.

Faber, $93_{,2}$, $113_{,2}$, 114 A., 167.
fa kia, philosophische Schule der Rechtstheorien 113.
Fa king, Werk des Li K'ueï 108.
Fa Mo schou, Gegenschrift des Tschêng Hüan wider Ho Hiu 35 A.
Fa Mo schou p'ing, Werk des Liu Fêng-lu 35 A.
Fan, Familie in Ning-po, Besitzerin einer berühmten Bibliothek $154_{,1}$, $156_{,1}$.
Fan Li, Minister in Yüe 95.
Fan lu, eine Schrift des Tung Tschung-schu zum T. t. 98, 107, 142, 143, 145 u. a. Erklärung des Titels 165ff.
Fan Ning, Erklärer des Ku-liang 76, 80, 252, 275.
Fang Fêng, Mitarbeiter des Liu Hin 75.
Farben, Änderung der Kleiderfarben beim Wechsel einer Dynastie 226, $227_{,1}$. Vgl. auch $184_{,2}$, 230 A., 231, 233, 236. Die „drei richtunggebenden Farben-Symbole" 232 A., 234.
fêng, Himmelsopfer auf dem T'ai schan 223, 260 u. $A._{,2}$. fêng und schan, Opferfeiern für Himmel und Erde 104. Vgl. auch schan.
Fêng, Ort südlich des Weï-Flusses, Sitz des Wên-wang 229 A.
fêng Wind, metaphorische Bedeutung des Ausdrucks $206_{,1}$.
Fêng-schun, Ort in Kuang-tung $158_{,2}$.
Fêng su t'ung yi, Werk des Ying Schao $81_{,2}$, 108, 122.
Fêng Tsch'ou-fu, Wagenlenker des Herzogs K'ing von Ts'i 174, 295ff.
Forke A., über das T. t. 12. Ferner vgl. $43_{,2}$, $100_{,2}$, 114 A., 167, 303 A.
Fu-hi, mythischer Herrscher 232.
Fu K'ien 76.
Fu Schêng, der erste Erklärer des Schu king $233_{,1}$, $262_{,1}$.

Gedankengruppen (k'o), die drei Gedankengruppen, die den wesentlichen Inhalt des T. t. bilden, 186 A.f., 218 A., 240. $287_{,5}$.
Geheimlehre des T. t., Geschichte ihrer mündlichen Überlieferung 79ff.; vgl. auch 30, 37, 48, 78.
Gelber Kaiser, philosophische Schule vom Gelben Kaiser $97_{,3}$.
Giles H. A., seine Stellung zum T. t.-Problem. Vgl. $306_{,3}$.
de Groot 167, $191_{,2}$, $306_{,3}$.
Grube W., seine Lösung des T. t.-Problems 7f., $58_{,1}$. Vgl. ferner 37, $43_{,2}$, $47_{,2}$, 59, $200_{,1}$, 309, 310.
Grundgedanken (tschi), Tung Tschung-schu faßt den Inhalt des T. t. in zehn Grundgedanken zusammen 184f.

Haas H. 309f.

Hai yuan ko, Bibliothek der Familie Yang in Schan-tung 160,1.
du Halde 5, 94 A.
Han Feï tsĕ, Philosoph 38, 66 A., 67 A., 294,1.
Han hio t'ang ts'ung schu, Sammelwerk 108.
Han kiu yi, Werk des Weï Hung 268 und 269,1.
Han Tsch'uan, Würdenträger von Tsin 297,1.
Han Weï leo tsch'ao nien yi ming kia tsi, Sammelwerk von Wang Schi-hien 109.
Han Weï leo tsch'ao ör schi ming kia tsi (identisch mit dem vorigen) 109,1.
Han Weï leo tsch'ao yi pai san ming kia tsi, Sammelwerk von Tschang P'u 109.
Han Weï ts'ung schu, Sammelwerk 62,2, 68 A., 120,4, 159, 163, 165,3, 166,4, 300,5.
Han Weï yi schu tsch'ao, Sammelwerk 108.
Han Wu ti neï tschuan, apokryphes Werk 120,5.
Han Yü, Stellung zu Tung Tschung-schu 122f., 130.
Hao, Ort bei Si-an, Sitz des Wu-wang 229 A.
Hao Sing kung, Träger in der Überlieferung des Ku-liang tschuan 80.
de Harlez, seine Lösung des T. t.-Problems 7.
Hêng schan, Namen von zwei der fünf heiligen Berge 264,1.
Hervieu 94 A.
Hi, Herzog von Lu 45 A., 172.
Hia-Dynastie, Bedeutung des Namens 231 A.
Hia-fu, Fürst von Tschu-lou 254.
Hiao, Herzog von Ts'in 81.
Hiao king 75, 204.
hiao lien, literarischer Grad (= kü jen) 98,1.
Hiao-tsch'êng, König von Tschao 38.
Hien, König von Ho-kien 72f., 74.
Hien Kao, aus Tschêng 279,1.
Hien-yuan (oder Huang ti), mythischer Herrscher 232.
Himmelsdienst, der Himmelskultus in der chinesischen Religion 260ff. Von Tung Tschung-schu erweitert 262 A.
Himmelssohn, s. t'ien tsĕ und Zentralherrscher.
Hing Ping, Leiter einer Ausgabe der kanonischen Schriften im 11. Jahrh. 185,1.
Hing-p'ing hien, Ortsname 98,2.
hing t'ai hio, s. t'ai hio.
Hirth 256,1.
Ho Hiu, Kommentator des Kung-yang, 25,2, 35 A., 40,1, 44,1, 45 A, 46,1, 76, 115, 131, 132, 133, 172,2, 183,1, 186 A., 230 A., 237, 238, 247, 267, 275 285, 301,1, 304,2, 307,7 u. ö.
Ho-kuan tsĕ, taoistischer Philosoph 163,3.
Ho Schao-kung, s. Ho Hiu.
Ho Yün, Herausgeber einer erweiterten Ausgabe des Han Weï ts'ung schu 159, 163.
Hoang P. 121,1.
Höhlenmund, Opfer an den Gott des „mittleren Höhlenmundes" 270,1, 272.
Hou Han schu (Annalen der späteren Han-Dynastie) 35 A., 49,4, 64 mit A. 3, 79,2, 131,4, 272,4.
Hou tschi pu tsu tschai ts'ung schu, modernes Sammelwerk 145,1.
Hu, Sohn des Fürsten Tschuang von Tschêng 297,2.
Hu An-kuo, Verfasser eines lange Zeit maßgebenden Kommentars zum T. t. 16,6, 21—23, 31f., 77, 125, 292 A.
Hu Kü, Verfasser eines von 1211 datierten Nachwortes zu Lou Yo's Ausgabe des T. t. fan lu 150, 152, 156,1, 163.
Hu Kuang, Herausgeber des Sammelwerkes Tsch'un-ts'iu tsi tschuan ta ts'üan (15. Jahrh.) 13.
Hu-lao, Stadt in Tschêng 283,3.
Hu Sui, astronomischer Mitarbeiter des Sse-ma Ts'ien 50, 117.
Hu Ts'üan, Gelehrter der Sung-Zeit 150,2.
Hu Weï-sin, Herausgeber des Liang king yi pien 159.
Hu Wên-ting, Ehrenname des Hu An-kuo 23.
Hu-wu Schêng (oder: Hu-wu Tsĕ-tu), Vertreter von Kung-yang's System 65, 78, 80, 81, 82f., 90, 105, 131.
Hu-wu Tsĕ-tu, s. Hu-wu Schêng.
Hü Schên, Verfasser des Schuo wên, 33, 68 A., 75, 84, 208 A.
Hua schan, einer der fünf heiligen Berge 264,1.
Hua Tu, Minister von Sung 178.
Hua Yuan, Minister von Sung 290,1.
Hua Yün-kang, Veranstalter einer mit Kupfertypen gedruckten Ausgabe des T. t. fan lu (v. J. 1516) 157.
Hua Yün-tsch'êng 158,1.
Huai-nan schu kü, Druckerei 163.
Huai-nan tsĕ, Philosoph 2. Jahrh. v. Chr., 68 A., 73, 221,1.
Huan, Herzog von Lu 45 A., 172, 182, 248, 285, 299 A.
Huan, Herzog von Ts'i 95, 179,2, 208, 254. 257f., 294.
Huan, Fürst von Weï 249,1.

huang, Bezeichnung der mythischen Herrscher 241f., vgl. auch 232, 234.
Huang P'eï-lie, Gelehrter und Bibliophile 160,1.
Huang Schi, Herausgeber des Han hio t'ang ts'ung schu 108.
Huang schi ji tsch'ao, Sammlung von Schriften des Huang Tschên 127,3.
Huang ti (oder Hien-yuan), mythischer Herrscher 232. Kaiserlicher Titel 241f.
Huang tsch'ao king schi wên pien, staatswissenschaftliches Sammelwerk (v. J. 1826) 14,1.
Huang tsch'ao king schi wên sin pien, staatswissenschaftliches Sammelwerk (v. J. 1898) 14,1
Huang Tschên, Anhänger des Tschu Hi, über Tung Tschung-schu 127f., 146,1, 163.
Huang Ts'ing king kie, Sammlung von Kommentaren zu den kanonischen Werken 31,3, 34,3, 35 A., 205,3, 300,5, 301,1.
Huang Ts'ing king kie sü pien 117,4, 164, 165,3, 228,1, 301 A.
Hüe tsing t'ao yuan, Sammelwerk 124,3.
Hui, Herzog von Lu 46,1.
Hui k'o schu mu, Bibliographie 108, 109 mit A. 1, 159,1 u. 2, 164,2.
Hui schan, Berg in Tsch'ang-tschou fu (Kiang-su).
Hui Schi-k'i, Verfasser des Tsch'un-ts'iu schuo 301,1.
Hui ti, Han-Kaiser 89, 93,3.
Hui Tung, Verfasser mehrerer Werke über das Yi king 132.
Hung Mai, Verfasser des großen Werkes Jung-tschai sui pi mit Fortsetzungen 21,3.
Hung wên schu kü, Druckerei 163.
Hung Wu, Verfasser eines Vorwortes zum T. t. fan lu tschu des Ling Schu 164.

I-fu, Fürst von Tschu-lou 237.
I Yin, Minister unter der Schang-Dynastie 136,3.
Jahresbeginn, Festsetzung des Jahresbeginns beim Wechsel einer Dynastie 226, 227, 231,1, 233. Die „drei richtunggebenden Jahresanfänge" 234, 235f. Verschiebung der Jahresanfänge unter den verschiedenen Dynastien 236,1.
Jahreszeiten, ihr Verhältnis zum yin und yang nach Tung Tschung-schu 192. Opfer an die vier Jahreszeiten 262.
Jellinek G. 211,3, 212,1.
Jen yi fa, ein Abschnitt des T. t. fan lu 167.
Jijima Tadao, über das Tso tschuan 72,1.
John Gr. 198,1.
Ju kia, philosophische Schule der konfuzianischen Literatur 113, 114, 268.
Julien St. 157,1.
Jung Kuang, Träger in der Überlieferung des Ku-liang tschuan 80, 81.
Jung-tschai sui (sü, san, ssë, wu) pi, Werk des Hung Mai in 5 Teilen 21,3.
Juristische Literatur der Chinesen 108f. Juristisches bei Tung Tschung-schu 175,1.

Kandai nō rekiho yori mitaru Sa-den no gisaku, japanisches Werk des Jijima Tadao 72,1.
K'ang-hi, Vorwort des Kaisers zur großen T. t.-Ausgabe 32, zur Ausgabe von Tschu Hi's Gesprächen 130f. Vgl. auch 217,1, 256,1.
K'ang-kü, Sogdiana 224,1
K'ang You-weï, seine Stellung zur Überlieferung der kanonischen Texte 33f.; zum T. t. 34ff., 36,1, 115; zum Tso tschuan 71,1; Beurteilung des Liu Hin 61ff., 69, 71 A., 134, 218 A. Seine systematische Darstellung der Lehre Tung Tschung-schu's vom T. t. 135ff.; ferner: 188,1, 193,1, 242,2, 243,1, 244,2, 304,3. Will den konfuzianischen Universalismus nicht politisch, sondern ethisch verstanden wissen 217,1f., 288 A. Sein Urteil über die Stellung von Lu als Zentralstaat und von Konfuzius als seinem Herrscher 240,1, 302 A. Seine Erklärung des Ausdrucks king-schi 14,1.
Kanseki kaidai, japanische Bibliographie 109 mit A.1.
Kao K'o, Heerführer von Tschêng 281,1.
Kao Pu-hai 197.
Kao ti, Gründer der Han-Dynastie 89.
Kao Tsu, Han-Kaiser 81.
Kao Tsung, Tempelname des Kaisers Wu-ting von der Schang-Dynastie 306.
Kao yuan tien, eine Halle des kaiserlichen Ahnentempels in Liao-tung 96.
Katalog, kaiserlicher 13,1, 17,1, 18,3, 19 und A.1—3, 21,3, 22,1, 23,1, 35 A., 40,1, 52,3, 91,3, 109,2, 127,3, 132,2, 150,2, 154,3, 185,1; (über das T. t. fan lu) 155, 161f., 163, 166.
Kêng tschi t'u, Werk des Lou Schou 150,1.
Ki, Freiherr von Ki 95,3.
Ki t'ai, Name einer Studienanstalt oder Druckerei 152,4.

Ki-tscha, Sohn des Königs Schou-mêng von Wu 248,$_2$.
Ki tschung Tschou schu („die Tschou-Bücher aus dem Grabe von Ki") 165,$_3$.
Ki You, Bruder des K'ing-fu 283,$_5$.
K'i, das Territorium der Nachkommen der Hia-Dynastie 230 A., 232, 233, 237.
K'i feï tsi, Gegenschrift des Tschêng Hüan wider Ho Hiu 35 A.
Kia ho, von Tschou kung verfaßter Abschnitt des Schu king 222,$_4$.
Kia-ho, Ort in Fu-kien 153 A.
Kia Hüan-wêng, Verfasser des Tsch'un-ts'iu siang schuo 52f.
Kia I 140.
Kia-ju (= Lo-yang), Hauptstadt der Tschou 229 A.
Kia K'ueï, Anhänger Liu Hin's 33, 131.
Kia Kung-yen, Kommen ator des Tschou li 166 u. A.$_3$, 271,$_2$.
Kia Yi (2. Jahrh. v. Chr.) 75.
Kia yü, Werk betr. Konfuzius 69.
Kiang Jung 279,$_1$f.
Kiang kung (s. Kiang Wêng) 80, 81, 83.
Kiang Schêng, Vertreter der Schule Ku-liang's 65, 78, 90.
Kiang-tu, das heutige Yang-tschou fu 91,$_5$.
Kiang Wêng, Träger in der Überlieferung des Ku-liang tschuan 80, 81f.
Kiang-you (Kiang-si) 152.
kiao „Stadtflur"- oder Himmelsopfer, von Tung Tschung-schu neu belebt 104, 111, 169, 223,$_3$, 260ff.
Kiao-si, Landschaft in Schantung 93, 99, 168.
Kiao-si siang Tung Tschung-schu tsi, Titel einer Sammlung von Tung Tschung-schu's Schriften 109,$_2$.
Kiao sse tui, Abschnitt des T. t. fan lu 111.
Kiao-t'ai tien, Palasthalle in Peking 217,$_1$.
Kie, letzter Kaiser der Hia-Dynastie 224, 244,$_2$.
Kien-ning fu (in Fu-kien) 153 A.
Kien-schu, Minister von Ts'in 279 u. A.$_1$.
Kin-hua fu (in Tschê-kiang) 151.
Kin Pang, Erklärer des Li ki 132.
Kin t'ai ki wên, Werk des Lu Schên 157,$_1$.
K'in ting Tsch'un-ts'iu tschuan schuo hui tsuan, Titel der großen von der Mandschu-Dynastie veranstalteten T.t.-Ausgabe vom Jahre 1721 S. 22 mit A.$_2$, 32,$_2$.
K'in ting ts'üan T'ang wên, Sammelwerk 123,$_2$.
king, richtige Übersetzung des Wortes 260,$_1$.
King, Namen zweier Tschou-Kaiser 248.
King schi wên sin pien 217,$_1$f.
King ti, Han-Kaiser 73, 80, 81, 90, 91, 97,$_3$, 98, 194 A.
King tschou, Unterpräfektur in Süd-Tschili (Heimat des Tung Tschung-schu) 91,$_3$, 110 A.
K'ing, Herzog von Ts'i 174, 203, 294ff., 299,$_1$.
K'ing, Bezeichnung des Barbarenstaates Tsch'u 237, 238.
K'ing-fu, Bruder des Herzogs Tschuang von Lu 283,$_5$.
Kiu, Bruder des Herzogs Siang von Ts'i 285f.
Kiu T'ang schu (alte T'ang-Annalen) 123,$_1$, 145,$_1$.
K'iu yü „das Erflehen des Regens", ein Abschnitt des T. t. fan lu 268.
Ko, chinesischer Jesuit über das T. t. 6, 27,$_2$, 77.
Ko Hung, taoistischer Magier (4. Jahrh.) und Verfasser des Li king tsa ki 62,$_2$, 120 und des Pao p'o tsë neï p'ien 111.
Ko-lu, Fürst von Kie 237, 238.
ko ming, Erklärung des Ausdrucks 244,$_2$.
Ko tschi king yuan, Reallexikon 157,$_1$.
Kochherd, Opfer an den Gott des Kochherdes 270,$_1$, 272.
Konfuzius, sein Urteil über das T. t. 1, 39; sein Ziel bei dessen Abfassung 44ff., 170ff. Seine Stellung der Tschou-Dynastie und seinem Heimatstaate Lu gegenüber 227ff., 229 A., 235, 239f., 302 A.; zum Präsidialfürstentum 258; zur Rassenfrage 278 A.f. Sonst unbekannte Bestandteile des konfuzianischen Lehrsystems erhalten im Kung-yang tschuan 116. Moderne Bestrebungen, die konf. Lehre zur Staatsreligion zu machen 139, 140 (vgl. auch 135,$_3$, 265,$_1$). Die Reformatoren schreiben K. fälschlich die Theorie einer sozialen Menschheitsentwicklung zu 219 A.ff. Angebliche Weissagungen des K. 118f. Angaben über Geburt und Tod des K. 28, 30.
Kou-tsien, König von Yüe 95.
Krieg, Stellung des T. t. zum Kriege 202, 207, 281ff., 286ff.
Ku Hung-ming 64,$_2$.
Ku kin tschu, Werk des Ts'ui Pao 166.
Ku king kie hui han, Sammelwerk des Tschung K'ien-kün 13,$_1$, 164, 233,$_1$.

Ku-liang, sein Kommentar enthält neben dem des Kung-yang die eigentliche, mündlich überlieferte „Geheimlehre" des T. t. 58, 78. Entstehungsgeschichte 78, bes. 80ff., Verhältnis zum Kung-yang tschuan 82ff., 105, 107 u. ö.
Ku-liang feï tsi, Werk des Ho Hiu 35 A.
Ku-liang feï tsi schên Ho, Werk des Liu Fêng-lu 35 A.
Ku-liang Schu (oder: Tsch'i, Hi), der Stammvater in der Überlieferung des Ku-liang tschuan 80, 81.
Ku-liang Tsch'i (s. Ku-liang Schu) 80, 81, 82, 83.
Ku wên yuan, Sammelwerk aus der T'ang-Zeit 110.
Ku Yüe ts'ang schu lou schu mu, Katalog aus der Bibliothek in Schao-hing 164.
K'ü, Familie in Tsch'ang schu hien, Besitzerin einer berühmten Bibliothek 156.
K'ü-liang, Vertrag von K'ü-liang 291.
K'ü Wan, aus Tsch'u 180 A.
K'ü Yung, Verfasser des T'ie k'in t'ung kien lou ts'ang schu mu lu 157,2.
Kuan ko, eine Bezeichnung der Han-lin-Akademie zur Sung-Zeit 146,1.
Kuan ko schu mu, Katalog der Sung-Zeit 146 u. A.1, 153, 157.
Kuan Tschung, Philosoph und Minister von Ts'i 95, 179,2ff., 257.
K'üan hüe p'ien, Werk des Tschang Tschi-tung 140.
Kuang, Sohn des Tschu-fan von Wu 249 A.
kuang lu ta fu, ein Ehrentitel 92,2.
Kuang tsch'uan, Heimat des Tung Tschung-schu 82,1, 91,3.
Kuang-tsch'uan ts'ang schu tschi, Werk des Tung You 185,1.
K'üe li tschi, Werk des K'ung Yen-meï 69,3.
Kueï-an, in Tschê-kiang 160,1.
Kueï Fu, ein neuerer Herausgeber des Schuo wên 75,3.
Kueï ho, von Tschou kung verfaßter Abschnitt des Schu king 222,4.
Kueï-yang, Ortsname 161.
Kueï-yen, Berg und angeblicher Beiname des Tung Tschung-schu 93,2.
K'ueï-k'iu, das Zusammentreffen in K'ueï-k'iu 24,1.
Kuhn, Franz 179,2.
kün, allgemeinste Bezeichnung für einen Fürsten, seine Etymologie 243.
Kün tschai tu schu tschi, Bibliographie der Sung-Zeit 145, 153, 157, 163.
Kung, König von Lu 74.
Kung Ki, Fürstin von Sung 54.
Kung-schan Fu-jao, Genosse des Usurpators Yang Huo 228,1.
Kung-sun Hung (2. Jahrh. v. Chr.), Vertreter von Kung-yang's System, Widersacher des Tung Tschung-schu 78, 83, 92,4 u. 5, 93, 97, 99, 100, 102,1, 110, 269,1.
Kung-sun Ku 38.
Kung-sun Tsch'ên 236,1.
Kung-yang, sein Kommentar enthält neben dem des Ku-liang die eigentliche, mündlich überlieferte „Geheimlehre" des T. t. 58, 78. Entstehungsgeschichte 78ff.; Verhältnis zum Ku-liang tschuan 82ff., 105, 107; seine Wertung bei Tung Tschung-schu 115, 169f., bei K'ang You-weï 135, 137. Enthält sonst unbekannte Bestandteile des konfuzianischen Lehrsystems 115.
Kung-yang Kao, der Stammvater in der Überlieferung des Kung-yang tschuan 80, 81, 82, 253, 309.
Kung-yang Mo schou, Werk des Ho Hiu 35 A., 140,4.
Kung-yang schi li, Werk des Ho Hiu 186 A.
Kung-yang Schou, zeichnete die mündlich überlieferte Auslegung des T. t. auf 80.
Kung-yang tschi yü, Werk Tung Tschung-schu's (wohl identisch mit dem Tsch'un-ts'iu küe yü) 108, 142f., 175,1.
Kung-yang Tsch'un-ts'iu Ho schi kie ku tsien, Werk des Liu Fêng-lu 35 A., 133,3.
Kung-yang Tung Tschung-schu tschi yü, s. Kung-yang tschi yü.
K'ung Kuang-sên, Verfasser des Ta Tai Li ki pu tschu 300,5.
K'ung tsĕ Kia yü 184,2.
K'ung Yen-meï, Verfasser des K'ung Yen-meï 69,3.
K'ung Ying-ta, Kommentator des Li ki 84, 207,2, 219 A.
Kuo fêng, Entstehung des Ausdrucks 206,1.
Kuo P'o, Verfasser eines Kommentars zum Ör ya 185,1.
Kuo Siang (um 300 n. Chr.), Kommentator des Tschuang tsĕ 15 A.
Kuo sui hüe pao, moderne Zeitschrift in Schanghai 158,2, 159 A.
kuo tsĕ, Söhne der Fürsten und hohen Beamten 101.
kuo tsĕ kien, die konfuzianische Akademie 103 A.
Kuo yü „Politische Reden", ein dem Tso

K'iu-ming zugeschriebenes Werk 43, 63, 71, 74; verschiedene Werke dieses Namens 41.

Lan süe t'ang, Firmenname einer Druckerei 158,1, 160,1, 163.
Lang tschung ling, oberster Verwalter des Palastes 92,2.
Lao tsě 68 A., 73, 97,3, 193,1, 217,1, 220 A., 224.
Legge, J., seine Stellung zum T. t.-Problem 10—12, 53ff., 57; zum Tso tschuan 72. Vgl. ferner: 14,1, 15,1, 30, 31, 36 A., 38, 40,1, 47 A., 72, 182,1, 183 A., 198,2, 200,1, 209 A., 219 A., 220 A., 228,1, 236,1 252, 253,1, 254,1, 286 A., 292 A., 293,7, 301,1, 309.
Legitimitätsprinzip, bei der dynastischen Erbfolge 247f., 251.
Lehensfürsten, ihre Machtbefugnisse und ihr Verhältnis zum Zentralherrscher 253f., 255,2. Ihre priesterlichen Funktionen 260ff. (vereinzelt). Audienzen bei Hof 281.
Li, Tschou-Kaiser 41.
Li ki, die „Aufzeichnungen über die Riten" 49, 60, 73, 75, 102,1, 124, 132, 184,1, 204,1, 207,2, 215,1, 219 A., 220 A., 223,2 u. 4, 225, 226,2, 227,1, 238,1, 262,1, 270,1 u. 2, 271,1 u. 2, 281,2, 283,2, 286 A., 305,1, 306,3.
Li king, ein altes Werk über die Riten 73.
Li K'ueï, Verfasser eines Werkes Fa king 108.
Li Schao-kün, taoistischer Magier 111, 121.
Li Schao-kün kia lu, ein Werk des Tung Tschung-schu 111.
li schu, Schriftart 89.
Li Ssě, Minister Schi Huang-ti's 242,2.
Li tai ti li tschi yün pien kin schi, geographisches Lexikon 91,3.
Li tai tschi kuan piao, eine Geschichte der Beamtenorganisation 103 A.
Li Tsing-tê, Herausgeber der verschiedenen Sammlungen von Tschu Hi's Gesprächen 23,1.
Li yün, Kapitel des Li ki 219 A.f.
Liang-fu, ein kleinerer Berg in der Nähe des T'ai schan 223,1, 260.
Liang K'i-tsch'ao, seine Erklärung des Ausdrucks king-schi 14,1.
Liang king yi pien, Sammelwerk 159.
Liang Yen-nien, Herausgeber einer illustrierten Erklärung von K'ang-hi's „Heiligem Edikt" 130.
Liao, König von Wu 248, 249 A.
Lin Fang, angeblicher Schüler des Konfuzius 69,1.
Lin Hü, Schüler des K'ang You-weï 136.
Lin-tsch'uan wên tsi, ältere Sammlung der Werke von Wang An-schi 123,5.
Ling Schu, Herausgeber des T. t. fan lu (um 1820) 148,1, 164, 165, 166,4, 194 A., 269,1, 271,2, 283,4, 293,5 u. ö.
Literaten-Schule 113. Vgl auch ju kia.
Literaturverzeichnis der früheren Han-Annalen 59, 64, 65, 75, 79,1, 91, 107, 108, 113,2, 143,1; der Sui-Annalen 76f., 84, 108, 109,2, 120,5, 143,2 u. 3, 186 A.; der T'ang-Annalen 108, 109,2, 145,1; der Sung-Annalen 18,3, 19,1, 109,2.
Liu Fêng-lu (1775—1829), seine Stellung zum T. t.-Problem 34ff., 61f., 64, 65, 70,3, 76, 117, 131ff., 234,1.
Liu Hiang, Vater des Liu Hin 59, 60, 61, 64, 68 A., 78, 83, 105, 113,2, 122, 131,5, 140. Sein Verhältnis zu Tung Tschung-schu 267,1.
Liu Hin, Neuordner des konfuzanischen Kanons am Ende der vorchristlichen Zeit 33f., 36, 59 ff. Seine Stellung zum T. t. und Tso tschuan 60ff., besonders 70. Vgl. ferner 71, 72, 85, 122, 176,1, 218 A., 286 A., 291,1, 292 A., 295 A.
Liu Kung-mien, Sohn des Liu Pao-nan 228,1.
Liu Li-pu, Schriftstellername des Liu Fêng-lu 35 A.
Liu Pao-nan, Verfasser eines umfangreichen Kommentars zum Lun yü 228,1f.
Liu Tschao, Kommentator der Hou Han schu 149,1.
Lo Lan-t'ai (oder Lan-t'ang) 150, 154.
Lou Kung-k'ueï, s. Lou Yo.
Lou Schou, Verfasser des Kêng tschi t'u (um 1145) 150,1.
Lou-Ssě-ming, s. Lou Yo.
Lou Tschêng-yi, vielleicht identisch mit Lou Yü 147,1, 149f.
Lou Wên-hien (= Lou Yo) 157.
Lou Yo (1136—1213), Verteidiger der Echtheit des T. t. fan lu 125, 128, 146, 147,1, 148,1, 149ff. u. ö.
Lou Yü, Verfasser eines von 1047 datierten Vorwortes zu einer Ausgabe des T. t. fan lu 147 mit A.1, 150,1, 156,1, 163.
Lu, Heimatstaat des Konfuzius, von diesem angeblich als neuer Zentralstaat betrachtet 227ff., 229 A., 235, 237, 238f., 302 A., 303 A. Amtliche Chronik von Lu

43, 45 A. Die Schule von Lu (= Ku-liang) 82.
Lu Schên, Verfasser des Kin t'ai ki wên 157,1.
Lu Sin-yuan, Bibliophile 147 u. A.2, 156,1, 158 u. A.2, 159 A., 160,1.
Lu Süan, s. Lu Tschi.
Lu Tschi, Gelehrter der T'ang-Zeit 126.
Lu Tsch'un, über die Auslegung des T. t. 13, 132.
Lu Wên-tsch'ao (1717—1795), Gelehrter und Herausgeber des T. t. fan lu 162 ff., 230 A., 299,1, 303,2, 306,3.
Lu Yung, Herausgeber einer Sammlung von Tung Tschung-schu's Schriften 110 A.
Lü, Han-Kaiserin 81, 253.
Lü Pu-schu, Schüler des Tung Tschung-schu 92, 140,5.
Lü Pu-weï, Minister in Ts'in und Verfasser des Lü schi Tsch'un-ts'iu 38, 43.
Lü Schang, Minister unter Wên wang 136,2.
Lü schi tsch'un-ts'iu, Werk des Lü Pu-weï 38, 41, 68 A.
Lü t'ing tschi kien tschuan pên schu mu, Bibliothekskatalog 158,2, 159 A., 161,1, 164.
Luan Schu, von Tsin 307,2.
Lun hêng, Werk des Wang Tsch'ung, 45 A., 51, 75,4, 100,2, 107, 111, 118,2, 3, 5, 119,2, 120,2, 191, 273,3.
Lun yü 42, 1 u. 3, 61,1, 63, 64, 69,1, 75, 95,3, 96, 1 u. 2, 114, 115, 119,1, 173,1, 176,2, 180 A., 184,1, 200,1 u. 3, 208,1, 217,1, 218 A., 228,1, 283,3, 286 A., 289,2 u. 3, 293,7, 302 A., 303,1, 306,3, 307,4, 308,2.
Lun yü tschêng yi, Kommentar des Liu Pao-nan zum Lun yü 228,1.

Ma Jung, Nachfolger Liu Hin's 33, 114.
Ma Tuan-lin, Verfasser des Wên hien t'ung k'ao, verwirft das T. t. als Fälschung 27—31, 103 A., 185,1.
Mao Hêng, Erklärer des Schi king 61, 73.
Mao K'i-ling (1623—1707), Kritiker der konfuzianischen Überlieferung 31f.
Mao Tsch'ang, Kommentator des Schi king 132.
Mayers 157,1.
mêng „Blutbund" 207,2, 289,1.
Mêng tsê über das T. t. 3 u. ö., über die natürliche Anlage des Menschen 194, 196, 197,1. Vgl. ferner: 13, 22, 25,3, 41,2, 42, 43, 73, 96,1 u. 2, 112, 123, 137, 138, 198,2, 200,1, 208 A., 243, 244,1, 247, 257, 286,2.
Miao Ts'üan-sun, moderner Gelehrter 160,1.
Min, Herzog von Lu 45 A., 172.
Min, Herzog von Sung 206.
Min Yin (Han-Zeit?) 40,1.
ming kia, philosophische Schule des rechten Bezeichnungssystems 113, 181.
Ming Lan süe t'ang huo tsê pên, eine mit Kupfertypen gedruckte Ming-Ausgabe des T. t. fan lu 158.
Ming t'ang, eine Halle 223.
„Mittelstaat" und „Mittelstaaten" im Unterschied zu den Barbaren 210f., 214. 276ff., 287.
Mo Schêng-sun, Verfasser des Bücherkataloges Lü t'ing tschi kien tschuan pên schu mu 158,2.
Mo Ti, Begründer einer philosophischen Schule 35 A., 113.,
Mo You-tschi, Bibliophile 158,2, 159 A.
Mou-ling, alter Ortsname 98.
mou ts'ai, literarischer Grad (= siu ts'ai) 98,1.
Mu, Herzog von Sung 177, 248, 249.
Mu, Graf von Ts'in 279f.
mündlich überliefertes System der Deutung der Textformeln im T. t., erhalten im Kung-yang tschuan und im Ku-liang tschuan 56, 58, 79, 85, 183,1. Bedeutung und allgemeine Geltung der mündlichen Überlieferung in der alten Zeit 76f., 179,2, 286 A. Ihre Reichweite nach K'ang You-weï 304,2, 305,1.

Namen, Änderung des Namens (des Reiches) beim Wechsel einer Dynastie 226, 231,1.
Nan Sung kuan ko schu mu Katalogwerk der Sung-Zeit 163.
Naturdienst, Elemente eines alten Naturdienstes, verbunden mit dem Ahnendienst 264.
neï tschuan, chin. Bezeichnung für das Tso tschuan 71.
Niu Hung, Gelehrter unter der Sui-Dynastie 144.
Normwidrigkeiten, die aus dem T. t. hergeleitete Lehre von dem Zusammenhang der Normwidrigkeiten in der Natur mit solchen der Regierung 244ff., 265.

Opfer, die verschiedenen Opfer (an Himmel und Erde, das Vieropfer an die Ahnen und die vier Jahreszeiten, das Opfer an die Götter des Erdbodens und der Feldfrüchte) und die Stellung Tung

Tschung-schu's zu ihnen 260ff. Die wu ssĕ „fünf Opfer" 270,$_1$. Regen-Opfer 265ff.; Ritual bei der Regenbitte 270ff., bei der Bitte um Aufhören des übermäßigen Regens 272f.
Ör schi ör tsĕ ts'üan schu, Sammlung philosophischer Werke 163.
Ou-yang Siu, Gelehrter der Sung-Zeit 129, 148, 151,$_1$, 153 u. ö.
Ou-yang Wên-tschung, s. Ou-yang Siu.

pa „Präsidialfürst" 256.
Pa ts'ien küan lou, Bibliothek der Familie Ting in Hang-tschou 160,$_1$.
Pai hai, Sammelwerk 62,$_2$.
Pai hu t'ung, Werk des Pan Ku 68 A., 184,$_2$, 230 A., 231 A., 242,$_1$, 243,$_3$, 267,$_1$.
Palladius 14,$_1$.
P'an King-hien, Zeitgenosse des Lou Yo 146, 148,$_1$, 151, 154, 156.
Pan Ku, Verfasser der Han-Annalen 62 mit A.$_2$, 64, 72, 74, 79, 80 und des Pai hu t'ung 68 A. Vgl. ferner 120, 122.
Pan Piao (1. Jahrh. n. Chr.), 49, 64.
p'an kung, Name der Studienanstalten bei den Lehensfürsten 102,$_1$.
Pao king t'ang hui k'o schu, Sammelwerk des Lu Wên-tsch'ao 163.
Pao p'o tsĕ neï p'ien und wai p'ien, Werk des Ko Hung 111 mit A. 1.
Peï tschuan tsi, biographisches Sammelwerk 132,$_2$.
Pelliot, 57,$_1$, 69,$_1$, 108, 111,$_1$, 130,$_1$, 157,$_2$, [160,$_1$.
Pétillon 294,$_1$.
Pfizmaier 91,$_2$, 94 A.
Philosophen-Schulen der Han-Zeit 97, der nachkonfuzianischen Tschou-Zeit 113.
Philosophische Begriffe und Ausdrücke bei Tung Tschung-schu: yin und yang die beiden kosmischen Urkräfte 187ff.; k'i Wirkungskräfte oder Stimmungen 187, 190; tê Wirkungskraft des Himmels und hing seine Formung 188 A.; yuan Uranfang oder Urkraft 188f.; tao Weltgesetz 189; yi Idee und tê die ihr innewohnende Kraft 189; t'ien ming Bestimmung des Himmels 190, 194; sing natürliche Anlage und ts'ing Begehren 190f., 194f.; jen Herzensgüte oder Nächstenliebe 198f., 293, ; yi Rechtlichkeit und tschi Erkenntnis 199f., li Ritual 200f.; tschi Inhalt und wên Form 184,$_1$, 201; sin Zuverlässigkeit oder Ehrlichkeit und hiao Pietät 201.
Pi, Ortsname 229 A., 276.
Pi-kan 95,$_3$.
Pi Sung lou, Bibliothek der Familie Lu (des Lu Sin-yuan) in Kueï-an 160,$_1$.
Pi Sung lou ts'ang schu tschi, Katalog der vorigen Bibliothek 147, 149,$_3$, 158.
Pi-yung (kung), Name einer kaiserlichen Studienanstalt 102,$_1$, 260,$_1$.
P'i-ling, alter Name für Tsch'ang-tschou 157,$_1$.
p'ien tschan „maßvoll geführter Krieg" 202, 283.
Pietät, das T. t. über die Pflichten der Pietät 202, 203ff.; vgl. auch 216f.
P'ing, Sohn des Herzogs Mu von Sung 177f.
P'ing, Tschou-Kaiser 46, 47 A., 229 A., 301,$_1$.
P'ing-hiang hien (im Westen von Kiang-si) 150,$_3$.
P'ing tsing kuan ts'ung schu, Sammelwerk 269,$_1$.
Plath 81, 253,$_3$.
Po, alte Hauptstadt der Yin-Dynastie in Honan 275.
Po-li, Minister von Ts'in 279,$_1$.
po schi ti tse, Bezeichnung der geprüften Anwärter für den Staatsdienst 102,$_1$.
Po wu tschi 166,$_4$.
P'o, Sohn des Herzogs Mu von Sung 177.
Präsidialfürstentum unter der Tschou-Dynastie 256ff. Vgl. auch 24, 180f.
Prüfungsystem, sein Begründer Tung Tschung-schu 101ff.

Quistorp 102,$_1$, 223,$_3$.

Rache, Stellung des T. t. zur Rache 177, 202ff. Rachepflicht in der konfuzianischen Ethik 286 A.
Rassenfrage im T. t. 210, 214, 288 A., Lehre von der Gleichwertigkeit der Rassen 278 A.
Rechtstheorien, philosophische Schule der R. 113, 175,$_1$.
Reformatoren der K'ang You-weï'schen Schule geben dem konfuzianischen Universalismus eine ethische Auslegung 217,$_1$f., 288 A. und leiten aus dem T. t. eine Theorie der ethisch-politischen Weltentwicklung her 218 A.ff. Vgl. auch K'ang You-weï, Tsch'ên Huan-tschang, Wang Kio-jen, Hawkling L. Yen.
Regen-Opfer, von Tung Tschung-schu eingeführt 104f. (vgl. 92), 169, 265ff. Ri-

tual bei der Regenbitte 270ff., 274 A., bei der Bitte um Aufhören des übermäßigen Regens 272f. Ablehnung des Regenopfers durch Wang Tsch'ung 118, 273,$_3$f.
Religion, Grundelemente der chinesischen Religion 263, älteste Bestandteile 270,$_1$.
Residenz, Verlegung der Residenz beim Wechsel einer Dynastie 226.
Ritual, die Bedeutung der Riten für Konfuzius und für Tung Tschung-schu 200ff. 216.
Rosthorn, A. von 85, 310.

San tai kai tschi, ein Abschnitt des T. t. fan lu 167.
san tschêng, die „drei richtunggebenden Jahresanfänge" 234, 236.
San tschuan, die „drei Kommentare" 37, 55ff.
san t'ung, die „drei richtunggebenden Farbensymbole" 232 A., 234.
schan, Erdopfer auf dem Hügel Liang-fu 223, 260 u. A.$_2$.
Schan pên schu schi ts'ang schu tschi, Katalog der Bibliothek der Familie Ting in Hang-tschou 160 u. A.$_1$.
Schan tsch'uan sung, Abschnitt des T. t. fan lu 111.
Schan-yuan, Minister-Zusammenkunft von Schan-yuan 291,$_1$.
Schang schu, das heutige Schu king 61, 73, 75.
Schang schu ta tschuan, Werk des Fu Schêng 233,$_1$.
Schang ti 104, 265,$_1$.
Schang yuan fu jen, taoistische Fee 121.
Schao, Herzog von Schao 256, 257.
Schao Hao, mythischer Herrscher 232,$_1$.
Schao-hing, Ortsname 164, 165.
Schao Tsi, Verfasser eines Vorwortes zum Tsch'un-ts'iu king kie des Sun Kio 19.
Schao Yung 13, sein Urteil über das T. t. 16.
Schên kung, Träger in der Überlieferung des Ku-liang tschuan 80, 81.
Schên nung, mythischer Herrscher 232, 234.
Schên Ting-sin, Mitherausgeber des T. t. fan lu 161.
Schên tsch'a ming hao, ein Abschnitt des T. t. fan lu 167.
Schên Tsung, Sung-Kaiser 18.
Schêng, Name der Annalen des Staates Tsin 43, 53.
schi „Eid"(-Bund) 207,$_2$.
Schi Huang-ti, Begründer der Ts'in-Dynastie 89, 100, 118, 286 A.
schi ki „geschichtliche Aufzeichnungen", eine allgemeine Bezeichnung für einzelstaatliche Annalen 43, 45 A.
Schi ki, das Geschichtswerk des Ssĕ-ma Ts'ien, verbesserte Übersetzung zweier Stellen über die Entstehung des T. t. 37ff.; vgl. auch S. 50. Seine Angaben über Annalen-Werke 41,$_{1,1,5}$. Sein Verhältnis zum Tso tschuan 65,$_5$. Zur Geschichte des Schi ki 42f., 70. Biographie des Tung Tschung-schu 90ff. Angaben über Philosophen-Schulen 113. Erklärung einer bisher nicht verstandenen Stelle 228,$_1$ff.
Schi ki tschêng yi ts'i lu 108.
Schi king 22,$_2$, 28, 49, 50, 73, 132, 206,$_1$, 225, 240,$_1$, 244, 256,$_2$, 271,$_2$, 283,$_2$, 289, 293.
Schi li kü, Bibliothek des Huang P'eï-lie 160,$_1$.
Schi pu yü fu, Titel einer Elegie von Tung Tschung-schu 110.
Schi Ts'io, Minister von Wei.
Schin koku Hok-kyō kwōjō schastschintschō, japanisches Werk über den Kaiserpalast in Peking 217,$_1$.
Schindler Br., über die T. t.-Frage 58,$_1$, 66ff. A., 309f.
Schou-mêng, König von Wu 248,$_2$.
Schou schan ko ts'ung schu, Sammelwerk des Ts'ien Hi-tsu 110 A., 110,$_1$, 120,$_5$.
Schott, sein Urteil über das T. t. 9f.
Schu king 22,$_2$, 28, 49, 50, 60, 217, 222,$_4$. 225, 262,$_1$, 264, 292, 306, Vgl. auch Schang schu.
Schu Kung, von Lu 54.
Schu lu kie t'i, Werk des Tsch'ên Tschên-sun 19,$_1$.
Schu mu ta wên, Bibliographie 109,$_1$, 159,$_2$.
Schu-schu, Bruder des Fürsten Yen von Tschu-lou 254.
Schu sü schu wên, Schrift des Liu Fêng-lu 117,$_4$, 234,$_1$.
Schun (oder Yü), halbmythischer Kaiser 184,$_1$, 217, 230 A., 232, 234, 247.
Schuo, Fürst von Weï 25,$_2$.
Schuo wên, Werk des Hü Schên 68 A., 75, 152, 208 A.
Schuo yuan, Werk des Liu Hiang 105, 146,$_4$, 264,$_1$, 267,$_1$.
Si ho, Landschaft 81.
Si king tsa ki, taoistisches Werk 62,$_2$, 110 A., 120.

Si schan, der Ostgipfel des Hui schan in Kiang-su 158 u. A.$_1$.
Si wang mu, taoistische Fee 121.
Siang, Herzog von Lu 45 A., 172.
Siang, Herzog von Sung 128, 206f.
Siang, Herzog von Tschêng 306.
Siang, Herzog von Ts'i 202, 203, 258, 284,$_1$, 285.
Siang, Herzog von Tsin 280.
Sie-yung, Minister in Yüe 95.
Sien kung tschuan, ein nicht näher bekanntes Werk 62,$_2$.
Sien Tschên, Minister von Tsin 280.
Sin hüe weï king k'ao, kritisches Werk des K'ang You-weï 33,$_1$, 62, 63., 135.
sin tsch'ên, Bezeichnung des Liu Hin 33,$_1$.
Sin-tschu, Ortsname.
Ssĕ k'u ts'üan schu 158,$_2$.
Ssĕ-ma T'an, Vater und Vorgänger des Ssĕ-ma Ts'ien 74, 113.
Ssĕ-ma Ts'ien, Verfasser des Schi ki, 7, 9, 40f., 42f. Seine beiden Berichte über die Entstehung des T. t. 37f. und 39, vgl. auch 65, 67f.; sein Urteil über das T. t. 49f. Kennt das Tso tschuan noch nicht 65,$_5$, 98. Art seiner Quellenforschungen 74. Verhältnis zu Tung Tschung-schu 117, 118.
Ssĕ-schui hien, Ort in Schan-tung 274 A.
Staat, das Wesen des chinesischen Staates 211ff.; ein Weltstaat auf theokratischer Grundlage 212f., 221 A. Ähnlichkeit des konfuzianischen Staates mit dem hellenischen 213 A. Tung Tschung-schu über Neubildungen im Staatswesen: nur eine Abänderung von Staatseinrichtungen, aber keine Umwandlung der Staatsnorm 225ff.
Staatsmütze der Tschou 166 u. A.$_3$, 223,$_4$.
Stadtflur-Opfer, s. kiao.
Strafgesetze, Schule der Strafgesetze 97,$_3$.
Strafrecht, ein systematisches Werk des Tung Tschung-schu 108f.
Studienanstalten, unter den Han 94, 101 und früher 102,$_1$.
Sü K'in, Schüler K'ang You-weï's 279 A., 288 A., 304,$_2$.
Sü Peï tschuan tsi, biographisches Sammelwerk 34,$_2$, 228,$_1$.
Sü Tê-ts'ao, Verfasser eines Tsch'un-ts'iu kie 52.
Sü Yen, Bearbeiter von Ho Hiu's Kommentar zum Kung-yang tschuan 40,$_1$, 183,$_1$, 185,$_1$, 232 A., 275.
Sü Yen fan lu, Nachtrag zum Yen fan lu s. dieses.
Süan, Herzog von Lu 45 A., 172.
Süan, Herzog von Sung 177.
Süan (eigentlich Tsin), Fürst von Weï 249.
Süan ti, Han-Kaiser 83, 136,$_1$.
Sui Mêng, Gelehrter der Han-Zeit 136,$_1$.
Sui schu (Annalen der Sui-Dynastie) 77,$_2$, 108, 109,$_2$, 120,$_5$, 143, $_2$ u. $_3$, 144,$_2$.
Sun K'ing. s. Sün K'ing.
Sun Kio, Verfasser des Tsch'un-ts'iu king kie 19f., 77.
Sun Mien, von Weï 55.
Sun Schi, Kommentator des Mêng tsĕ 4.
Sun Yen, Verfasser eines Kommentars zum Ör ya 185,$_1$.
Sün K'ing (oder Sun K'ing), eigtl. Sün K'uang, Philosoph des 3. Jahrh. v.'Chr. 38, 49, 66 A., 80, 84, 112, 123, 137, 138, 194, 293,$_{\text{n}}$.
Sün Lin-fu, von Tsin 276,$_2$.
Sün Ying, von Tsin 283,$_{\text{.}}$.
Sung, das Territorium der Nachkommen der Yin-Dynastie 230 A., 232.
Sung schan, einer der fünf heiligen Berge 264,$_1$.
Sung schi (Geschichte der Sung-Dynastie) 18,$_1$–$_3$, 20,$_3$, 21,$_2$, $_5$, 22,$_1$, 127,$_3$, 150,$_2$.
Sung Yuan (kiu) pên schu king yen lu, Bibliothekskatalog 158,$_2$.
Suzuki Teitaro 200,$_1$, 201,$_2$.

ta hio, Bezeichnung einer Studienanstalt 102,$_1$, Titel eines klassischen Werkes 230 A.
Ta Ming yi t'ung tschi 158,$_1$.
Ta Tai li 222,$_3$, 303,$_4$, kommentierte Ausgaben dieses Werkes unter den Titeln Ta Tai Li ki pu tschu von K'ung Kuang-sên und Ta Tai Li tschu pu von Wang Tschao 300,$_5$.
Ta Ts'ing yi t'ung tschi 158,$_1$.
ta yü s. Regenopfer.
Tai Hung (2. Jahrh. n. Chr.) 79.
t'ai hio, alter Name einer Studienanstalt 102,$_1$.
T'ai p'ing huan yü ki, Beschreibung des Sung-Reiches (976—983) 124, 149 m. A.$_1$, 150 u. A.$_5$.
T'ai p'ing yü lan, Werk (983 vollendet) 149, 150, u. A.$_5$.
T'ai schan, einer der fünf heiligen Berge 223, 260, 264,$_1$.
t'ai tsch'ang, Ministerium des Kultus 102,$_1$.

Tan an tsi, Sammlung der Schriften des Hu Ts'üan 150,2.
Tan Tschu, über die Auslegung des T. t. 13, 47 A., 77, 132.
Tanaka Keitāro, japanischer Bibliophile 158,2.
T'ang, Begründer der Schang- (oder Yin-) Dynastie 230 A., 232, 233, 234, 244,2, 303A.
T'ang schu 47 A., 108, 109,2, 145,1.
T'ang Sung ts'ung schu, Sammelwerk 124,3.
T'ang Tschao-yung, Herausgeber des T. t. fan lu 159.
Tao, Herzog von Lu 64.
Tao, Herzog von Tschêng 305,1, 307,7.
Tao kia, philosophische Schule 113.
Tao kün, Name mehrerer taoistischer Gottheiten 121,2.
Tao-tê king 217,1.
T'ao-wu, Name der Annalen des Staates Tsch'u 43, 53.
Taoismus, taoistische Vorstellungen bei Tung Tschung-schu 120ff., 217ff., 221f.
Terminologie, Bedeutung der „Terminologie" in China 211,2. Terminologie der kaiserlichen Titel 241ff. Vgl. auch Bezeichnung.
Tê, Namen des Königs Hien von Hokien 73.
Tê schi, eine Schrift des Tung Tschung-schu zum T. t. 98, 142, 143.
Tê-ts'ing hien, Ort in Tschê-kiang 164.
Text-Abweichungen der verschiedenen Kommentare des T. t. 30.
Theokratie, Wesen der chinesischen Theokratie 212,1.
Thronfolgegesetz, Fehlen eines festen Thronfolgegesetzes 251.
ti, Bezeichnung der mythischen Herrscher 241f., vgl. auch 232, 234.
Ti K'u, mythischer Herrscher 232.
ti tsĕ, Bezeichnung junger Anwärter für den Staatsdienst 102,1.
ti wang miao, Tempel in Peking 242,2.
T'ie k'in t'ung kien lou, Bibliothek der Familie K'ü in Tsch'ang schu 160,1.
T'ie k'in t'ung kien lou ts'ang schu mu lu, Katalog der vorigen Bibliothek 157, 162,1.
T'ien-fên, Fürst von Wu-an 97,3.
T'ien lu lin lang schu mu, Bücherkatalog 147,1.
T'ien lu lin lang sü pien, Nachtrag zu dem vorigen Katalog 147,1, 154,2, 156,1.
t'ien tsĕ, kaiserlicher Titel 241f.
T'ien yi ko schu mu, Katalog der Bibliothek der Familie Fan 154,1, 156,1.
Ting, Familie in Fêng-schun, Besitzerin einer großen Bibliothek 158,2, 159 A., ebenso eine andere Familie in Hang-tschou 159 A., 160.
Ting, Herzog von Lu 45 A., 172.
Ting Ping, Herausgeber des Katalogs Schan pên schu schi ts'ang schu tschi 160,1.
Ting Sing (Beinamen: Tsĕ-sun), Träger in der Überlieferung des Ku-liang tschuan 81.
Ting Tschang (Beiname Sung-schêng) 160,1.
Ting Tschu-tschou, Bruder des vorigen 160,1.
To schi wei, Werk des To Tsiao 38, 41.
To Tsiao, Verfasser des To schi wei 38, 84.
T'o, Fürst von Tsch'ên 206.
Trauerzeit, Bestimmungen des T. t. über die Trauerzeit 202, 203, 204, 283 u. A.3, 303ff. Trauervorschriften 305,1f.
Tou, Mutter des Han-Kaisers King ti 97,3.
Tou Ying, Fürst von Weï-k'i 97,3.
Ts'ai Pien, Minister unter dem Sung-Kaiser Tschê Tsung 21.
Ts'ai Ts'ien-ts'iu (Beinamen: Schao-kün), Träger in der Überlieferung des Kuliang tschuan 80.
Tsang Sun-tsch'ên, Beamter von Lu 176.
Tsao-k'iang hien, Stadt in Süd-Tschili 91,3.
tscha ki „hinterlistiger Angriff", das Urteil des T. t. darüber 202, 283.
Tschai Tschung, Minister von Tschêng 177, 297f.
Tschan K'in (oder Tschan Huo) 96,1.
Tschan kuo ts'ê „Pläne der kämpfenden Staaten", Werk 66 A., 67 A.
Tschang An-schi 97,2.
Tschang Kueï-yang, Veranstalter einer Ausgabe des T. t. fan lu (v. J. 1554) 159, 160.
Tschang P'u, Herausgeber des Han Weï leo tsch'ao yi pai san ming kia tsi 109, 110A.
Tschang Schou-tsie, Kommentator des Schi ki 230 A. f.
Tschang T'ang, Minister und Zeitgenosse des Tung Tschung-schu 97, 111, 152, 169.
Tschang Tsai 13, sein Urteil über das T. t. 16.
Tschang Ts'ang, Fürst von Peï-p'ing 38, 75, 84.
Tschang Tsch'ang (1. Jahrh. v. Chr.) 75.
Tschang Tschi-tung, über das T. t. und Tung Tschung-schu 140f.
Tschang Tun, Minister unter dem Sung-Kaiser Tschê Tsung 21.

Tschang Wên-siang kung fu ki wên, modernes Werk 141,$_1$.
Tsch'ang schu hien, Ort bei Su tschou 157.
Tsch'ang-tschou fu (in Kiang-su) 157,$_1$, 158,$_1$.
Tschao, Teilstaat 82,$_1$.
Tschao, Herzog von Lu 45 A., 172, 179.
Tschao jen tien, Palasthalle mit Büchersammlungen 147,$_1$, 156,$_1$.
Tschao K'i, Kommentator des Mêng tsĕ 3.
Tschao K'uang, über die Auslegung des T. t. 13, 77.
Tschao-ling, die Parade von Tschao-ling 24,$_1$.
Tschao ti, Han-Kaiser 99.
Tschao Tsch'uan, Bruder des Tschao Tun 55.
Tschao Tun, Minister von Tsin 54f., 174, 175, 177.
Tschê-kiang schu kü, Druckerei in Hang tschou 163.
Tschê Tsung, Sung-Kaiser 21.
Tsch'ê Tsch'êng (oder K'u Tsch'êng) 95,$_2$.
Tschên kao huang, Gegenschrift des Tschêng Hüan wider Ho Hiu 35 A.
Tschên kao huang p'ing, Werk des Liu Fêng-lu 35 A.
Tsch'ên Huan-tschang, Schüler des K'ang You-weï 36,$_1$, 71,$_1$, 139,167,181,$_1$, 213 A., 218 A.ff., 241,$_1$, 259,$_1$, 260, 303 A.
Tsch'ên Li, Fortsetzer des Sammelwerkes Ku king kie hui han 164.
Tsch'ên Tsch'ên-sun Verfasser des Schu lu kie t'i 19,$_1$, 153.
Tschêng Hüan, s. Tschêng K'ang-tsch'êng.
Tschêng K'ang-tsch'êng (oder Tschêng Hüan), Hauptförderer des Tso tschuan nach Liu Hin und erster Kommentator des Tschou li 33, 35 A., 76, 115, 132, 133 u. A.$_2$, 219 A., 273,$_2$.
Tschêng lun, Denkschrift des Tsui Schi 179,$_2$.
tschêng ming, die „rechte Bezeichnung" s. Bezeichnung.
tschêng sê, die „drei richtunggebenden Farben-Symbole" 232 A., 234.
Tschêng Tschung, Anhänger Liu Hin's 131.
Tschêng Ts'iao, Verfasser des T'ung tschi, sein Urteil über das T. t. 17, 53, 78.
Tschêng yi tschai ts'ung schu, Sammelwerk aus der Periode Kia-k'ing 19.
Tsch'êng, Herzog von Lu 45 A., 172.
Tsch'êng, Name eines Staates 179.
tsch'êng, eine voll befestigte Stadt 282,$_1$, 284 A.
Tsch'êng Hao (1032—1085), Gelehrter 16,$_8$.
Tsch'êng I, sein Urteil über das T. t. 16; 13, 15 A., 22, 26.
Tsch'êng Lao, erster Herausgeber des Han Weï ts'ung schu 159, 163.
Tsch'êng Ta-tsch'ang, Staatsmann und Gelehrter 124, 127, 148f., 150, 157, 163.
Tsch'êng ti, Han-Kaiser 103 A., 268, 234 A.
Tsch'êng Tuan-hio, Verfasser eines Tsch'un-ts'iu pên yi 27,$_1$.
Tschepe A. 307,$_2$.
tschi „Chronik", eine allgemeine Bezeichnung für einzelstaatliche Annalen 43.
Tschi, Thronerbe von Hü 174f., 177, 204.
Tschi tschai schu lu kie t'i, Bibliographie vom Ende der Sung-Dynastie 145f., 147, 148, 153, 163.
Tschi yü „das Aufhörenmachen des Regens", ein Abschnitt des T. t. fan lu 268.
Tschou, letzter Kaiser der Schang-Dynastie 224, 244,$_2$.
Tschou-Dynastie, Bedeutung des Namens 231 A. Die besondere dem Konfuzius zugeschriebene Stellung zur Tschou-Dynastie 227ff. Vgl. ferner 184, $_{1 \text{ u. } 2}$ u. ö.
Tschou (aus Kueï-yang), Herausgeber des T. t. fan lu 161.
Tschou-hü, jüngerer Bruder des Fürsten Huan von Weï 249,$_1$.
Tschou K'ing (Beiname: You-kün), Träger in der Überlieferung des Ku-liang tschuan 80.
Tschou kuan, altes Werk über die Beamtenorganisation der Tschou-Dynastie 73.
Tschou kung, der Herzog von Tschou 44, 46, 104, 123, 213 A., 221 A., 222,$_4$, 229A., 256, 262,$_{1 \text{ u. } 2}$.
Tschou li 42, 166,$_3$, 232,$_3$, 270,$_2$, 271,$_2$, 273,$_2$, 281,$_2$, 300,$_3$. Kommentar von Wang An-schi 18,$_1$.
Tschou Lin, Verfasser eines Nachworts zum Tsch'un-ts'iu king kie des Sun Kio 19.
Tschou ta fu, Herausgeber des T. t. fan lu 161,$_1$, 162,$_3$.
Tsch'ou-liang, das Bündnis von Tsch'ou-liang 25,$_1$.
Tschu-fan, Sohn des Königs Schou-mêng von Wu 248,$_2$.
Tschu-fu Yen, Gegner des Tung Tschung-schu 92,$_4$, 96, 99, 100.
Tschu Hi, Stellung zum T. t. 22ff., 32, 51, 72, 125, 292 A.; Urteil über Tung Tschung-schu 126f., 136, 141f. Sammlung seiner „Gespräche" 23,$_1$, 25,$_{1 \text{ u. } 2}$.
Tschu lin, Abschnitt 3 des T. t. fan lu 98, 142, 143, 145, 150, 167, 168. Übersetzung und Erklärung 276ff.

Tschu tsĕ ts'üan schu, s. Yü tsuan Tschu tsĕ ts'üan schu.
Tschu tsĕ yü leï, die nach Inhaltskategorien angeordnete Sammlung der „Gespräche" des Tschu Hi 23,1.
Tschu Yang-ho, Mitherausgeber des T. t. fan lu 161.
Tsch'u, ein Barbarenstaat 276,2, 278f., 307.
Tsch'u Schao-sun, Gelehrter der Han-Zeit 70, 234,1.
Tsch'u Tschuang wang, ein Abschnitt aus dem T. t. fan lu 147, 148,1, 167.
tschuan „Überlieferung", eine allgemeine Bezeichnung für einzelstaatliche Annalen 43. Doppelsinn: „Kommentar" und „geschichtliche Abhandlung" 70,2, 79.
Tschuan-hü, mythischer Herrscher 232.
Tschuang, Herzog von Lu 45 A., 172.
Tschuang, Fürst von Tschêng 297,2.
Tschuang, König von Tsch'u 128, 211, 276,2, 290,1.
Tschuang, Herzog von Ts'i 67 A.
Tschuang-siang, König von Ts'in 38.
Tschuang tsĕ über das T. t. 13ff., Richtigstellung zweier bisher falsch übersetzter Stellen 14,1.
Tsch'un tsai t'ang ts'üan schu, Sammlung der Schriften des Yü Yüe 164.
tsch'un-ts'iu „Frühling und Herbst", eine allgemeine Bezeichnung für einzelstaatliche Annalen 43, 45 A.
Tsch'un-ts'iu, das T. t. des Konfuzius, seine Echtheit 30f., 115; seine Tendenz 44f. und Form 47f. Lösung des T. t.-Problems 48f., 52f., 172. Einteilung des Stoffes in drei Zeitabschnitte 44,1, 171f., 186 A., 218 A. Das Schi ki über die Entstehung des T. t. 37ff. Wesen und Bedeutung des T. t. nach Tung Tschungschu 169ff. (vgl. 105f.). Andere Werke gleichen Namens 38, 40f., 43.
Tsch'un-ts'iu fan lu, Werk des Tung Tschung schu: Wesen und Entstehung des Werkes 107ff., weitere Geschichte 142ff., Frage der Echtheit 155ff., systematische Bearbeitung durch K'ang Youweï 135f., Erklärung des Titels 165ff. Systematische Darstellung seines Inhalts 169ff.
Tsch'un-ts'iu fan lu k'iu yü tschi yü tschi kie, wahrscheinlich zwei Einzelabschnitte aus dem T. t. fan lu des Tung Tschung schu 154,1.
Tsch'un-ts'iu fan lu p'ing yi, Werk des Yü Yüe 164.
Tsch'un-ts'iu fan lu tschu, Werk des Ling Schu 164.
Tsch'un-ts'iu fan lu tsi tschu, Werk des Tung Kin-kien 165.
Tsch'un-ts'iu Han han tsĕ, nicht bekanntes Werk 271,2.
Tsch'un-ts'iu hui kie, sonst nicht weiter bekanntes Werk 152.
Tsch'un-ts'iu k'ao, Werke dieses Titels von Tschêng Ts'iao und Ye Mêng-tê 17,1.
Tsch'un-ts'iu kie, ein dem Wang An-schi zugeschriebenes Werk 18,3, gleichnamiges Werk des Sü Tê-ts'ao 52.
Tsch'un-ts'iu king kie, Werke dieses Titels von Sun Kio und Ts'ui Tsĕ-fang 19.
Tsch'un-ts'iu küe schi (oder: küe yi, küe schi pi), ein Werk Tung Tschung-schu's 108, 143.
Tsch'un-ts'iu küe yü, ein Werk Tung Tschung-schu's (wohl identisch mit dem Kung-yang tschi yü) 108, 146.
Tsch'un-ts'iu Kung-yang king Ho schi schi li, Werk des Liu Fêng-lu 35 A., 132,4.
Tsch'un-ts'iu Kung-yang schu, wahrscheinlich Werk des Sü Yen 185,1.
Tsch'un-ts'iu Kung-yang tschuan tschu schu, Text des T. t. und des Kung-yang tschuan mit Kommentar des Ho-Hiu und Bearbeitung des Sü Yen 186 A.
Tsch'un-ts'iu Mao schi tschuan, Kommentar zum T. t. von Mao K'i-ling 31,2.
Tsch'un-ts'iu pên yi, Werk des Tsch'êng Tuan-hio 27,1.
Tsch'un-ts'iu schuo, Werk des Hui Schi-k'i 181,1, 301,1.
Tsch'un-ts'iu siang schuo, Werk des Kia Hüan-wêng 52f.
Tsch'un-ts'iu tschuan, Titel von Hu An-kuo's Kommentar zum T. t. 22,1
Tsch'un-ts'iu Tschung kuo yi ti pien, Werk des Sü K'in 279 A.
Tsch'un-ts'iu tsi tschuan, ein Werk des Kia Hüan-wêng identisch mit seinem Tsch'un ts'iu siang schuo 52,3.
Tsch'un-ts'iu tsi tschuan ta ts'üan, Sammelwerk aus dem 15. Jahrh. 13, 15 A., 16,6.
Tsch'un-ts'iu tsi tschuan tsuan li, Werk des Lu Tsch'un 13,1—3.
Tsch'un-ts'iu Tso schi tschuan 63, 70.
Tsch'un-ts'iu tuan yü, ein Werk Tung Tschung-schu's 108.
Tsch'un-ts'iu Tung schi hüe, systematische

Darstellung der Lehre Tung Tschung-schu's vom T. t., verfaßt von K'ang You-weï 135f., 188,1, 193,1, 218 A. 240,1, 242,2, 243,1, 244,2, 294,1, 302 A. Vorrede des Werkes 136ff.
Tsch'un-ts'iu t'ung li, Werk des Tan Tschu 13,1.
Tschung-hing kuan ko schu mu, Katalog der Sung-Zeit 146,1, 163, 165.
Tschung K'ien-kün, Herausgeber des Sammelwerkes Ku king kie hui han 164.
tschung-leï hiao weï, Amtsbezeichnung 131,5.
Tschung po king p'ing pi schu, Sammelwerk 159.
Tschung-sun Mie, Würdenträger von Lu 283,6.
tschung ta fu, Palastbeamter mittleren Grades 92.
Tschung yung, klassisches Werk 111.
Tsch'ung k'o ko, Druckerei 164.
Tsch'ung-lao, Vertrag von Tsch'ung-lao 307, 308 A.
Tsch'ung wên schu kü hui k'o schu, Sammelwerk 163.
Tsch'ung wên tsung mu, ein Katalog der kaiserlichen Bibliotheken zur Sung-Zeit 108, 145 mit A.2 u. ö.
Tsĕ-fan, Kriegsminister von Tsch'u 201, 289ff.
Tsĕ Fang-tsin, Minister und Mitarbeiter des Liu Hin 60, 64f., 78, 83.
Tsĕ-hia, Schüler des Konfuzius 39, 40,1, 80, 81, 133.
Tsĕ schu ör schi ör tschung, Sammlung der 22 Philosophen 163.
Tsĕ schu ör schi san tschung, modernes Sammelwerk 14,1.
Tsĕ schu po tschung, Sammelwerk 111.
Tsĕ-tschung, Minister von Tsch'u 277 A.
Tsĕ-tu, Abgesandter des Zentralherrschers 25,2.
Tsĕ-ying, letzter Herrscher der Ts'in-Dynastie 286 A.
Tsĕ-you, Schüler des Konfuzius 219 A.
Tsêng Kuo-fan, Gen.-Gouverneur 158,2.
Tsêng Schên (oder Tsêng Si), Träger in der angeblichen Überlieferung des Tso tschuan 84.
Tsêng Ts'an (auch Tsêng tsĕ), hervorragender Schüler des Konfuzius 303.
Ts'i, die Schule von Ts'i (= Kung-yang) 82.
Ts'i lüe pie lu, Katalog des Liu Hin 59.
Tsien-t'u, das Bündnis von Tsien-t'u 24,1, 39, 180 A.
Ts'ien Han schu (Annalen der früheren Han-Dynastie) 59,1, 60,2, 61,2, 65,1–3, 71, 73,1, 75,1, 2, 7, 9, 79,1, 80, 81,1, 82,2, 83,1 u. 2, 91 u. A.5, 92,3, 97,2 u. 3, 100, 106,2, 107, 111, 113,2, 131,5, 136,1, 143,1, 234 A. Biographie des Tung Tschung-schu 91ff.
Ts'ien Hi-tsu, Herausgeber des Schou schan ko ts'ung schu 110 A.
Ts'ien Ta-hin, berühmter Gelehrter des 18. Jahrh. 187 A.
Tsin, der spätere Fürst Süan von Weï 249.
Tsin, chinesischer Staat 277 u. ö.
Tsin schu (Annalen der Tsin-Dynastie) 122,3.
Tsing hua, ein Abschnitt des T. t. fan lu 167.
Ts'ing-k'iu Ortsname 295.
Ts'ing ming, eine Schrift des Tung Tschung-schu 98, 142, 143, 168.
Tso K'iu-ming, der angebliche Verfasser des Tso tschuan (Tso schi Tsch'un-ts'iu) 7, 8,1, 36, 37f., 59, 60, 61, 63, 64, 65ff., 69, 76, 77, 84, 134 und des Kuo yü 63.
Tso schi kao huang, Werk des Ho Hiu 35 A.
Tso schi kie, umstrittenes Werk des Wang An-schi 18,3.
Tso schi Tsch'un-ts'iu, das von Liu Hin zum Tso tschuan umgeschaffene „Tsch'un-ts'iu des Tso" 38, 41, 70, 71, 72, 76.
Tso schi Tsch'un-ts'iu k'ao tschêng, Werk des Liu Fêng-lu 34,2, 61f., 70,3, 76,1.
Tso tschuan, von Grube dem Konfuzius zugeschrieben 7f., 58; ist in Wirklichkeit kein Kommentar zum T. t. 36, 58, 63, sondern ein selbständiges Geschichtswerk 57f., 71. Über seine Entstehungsgeschichte 59ff., 62ff. und weitere Geschichte 76f. Verfasser und Entstehungszeit noch unbekannt 71; seine Stellung zum T. t. 71f. (vgl. 78) Sein Verhältnis zum Kuo yü 71. Angeblicher Stammbaum des Tso tschuan 84.
Tsü tschên pan schu, s. Wu ying tien usw. 162, 163, 164.
Ts'üan Han wên, Sammlung von Schriften der Han-Zeit 94 A.
Ts'üan schang ku san tai Ts'in Han San kuo Tsin nan peï tsch'ao wên, eine große Sammlung von Schriftstücken der älteren Dynastien 94 A.
Tsui Schi, Verfasser des Tschêng lun 179,2.
Ts'ui Pao, Verfasser des Ku kin tschu 166.
Ts'ui Tschu, Minister von Ts'i 67 A.

Ts'ui Tsĕ-fang, Verfasser eines Tsch'un-ts'iu king kie 19,$_1$.
Tu, jüngerer Sohn des Fürsten Tschuang von Tschêng 297,$_2$.
Tu Yü (3. Jahrh. n. Chr.), Erklärer des Tso tschuan 28, 29, 30, 31, 63, 76, 77, 84.
T'u schu kuan, Bibliothek in Nanking 160,$_1$.
T'u schu tsi tsch'êng, Enzyklopädie 15 A., 16,$_6$, 17,$_1$, 18,$_3$, 19,$_1$, 20,$_2$, 21,$_3$, 23,$_1$, 27,$_1$, 52,$_2$, 53,$_1$, 165.
T'u schu tsi tsch'êng kü, Druckerei in Schanghai 163.
Tuan Fang, Staatsmann und Kunstsammler 160,$_1$.
Tuan lan tsch'ao pao, dem Wang An-schi beigelegte Bezeichnung 18, 53.
Tuan-tao, Ortsname 295.
Tung (Sung-Zeit), reichte das T. t. fan lu ein 129.
Tung-fang So, Magier des 2. Jahrh. v. Chr. 121.
Tung K'ang, moderner Gelehrter 158,$_2$, 159 A.
Tung Kiao-si (= Tung Tschung-schu) 99,$_1$.
Tung Kiao-si tsi, identisch mit dem Tung Tschung-schu tsi, s. dieses.
Tung Kin-kien, Herausgeber des Tung schi ts'ung schu und des Tsch'un-ts'iu fan lu tsi tschu 152,$_4$, 161, 165, 292,$_1$, 300 A. u. ö.
Tung Schên, Redaktor der Hang-tschou-Ausgabe des T. t. fan lu 163.
Tung schi hüe, Werk des K'ang You-weï, s. Tsch'un-ts'iu Tung schi hüe.
Tung schi ts'ung schu, Sammlung der Werke des Tung Kin-kien und seiner Vorfahren 165.
TungTscho. Statthalter vonLiang-tschou 144.
Tung Tschung-schu, seine Biographie 91ff., Persönlichkeit 99ff., Tätigkeit 101ff. seine Werke 107ff. Seine Stellung in der Geschichte der konfuzianischen Lehre 113ff., bei Ssĕ-ma Ts'ien 117, bei Wang Tsch'ung 118ff., bei Tschu Hi 126f., bei Huang Tschên 127f., bei Liu Fêng-lu 131ff., bei K'ang You-weï 134ff., bei Tschang Tschi-tung 140. Seine Hinneigung zum Taoismus 120ff., 217ff., 221f., Übersicht über sein Lehrsystem 169ff.
Tung Tschung-schu tsch'un-ts'iu küe yü, vgl. Tsch'un-ts'iu küe yü.
Tung Tschung-schu tsi, eine Sammlung von Einzelschriften des Tung Tschung-schu 109, 110 A., 143.
Tung tse wên tsi, Titel einer Sammlung von Tung Tschung-schu's Schriften 109,$_2$.
Tung You, Verfasser des Kuang-tsch'uan ts'ang schu tschi 185,$_1$.
T'ung tien, Enzyklopädie (801 vollendet) 124, 149 u. A.$_1$, 150 u. A.$_5$.
T'ung tschi, Werk des Tschêng Tsiao (12. Jahrh.), 17.
Tür, Opfer an die Götter der inneren und äußeren Türen 270,$_1$, 272.

Umdeutung der Liebeslieder im Schi king 289,$_2$.
Universalismus, das Wesen des konfuzianischen Universalismus d. h. der Lehre vom Weltreich und dem Zentralherrscher 213 A., 214,$_1$, von den Reformatoren der K'ang You-weï'schen Schule rein ethisch aufgefaßt 217,$_1$f., 259,$_1$, 288 A., 304,$_2$, in Wirklichkeit ein politischer Universalismus auf ethisch-theokratischer Grundlage 221 A.

Verfassungsbestimmungen der drei ersten Dynastien 253f.
Vergleiche bei Tung Tschung-schu 195f.
Verkürzung der Ausdrucksweise im T. t. 252.
„Verschleierung", das konfuzianische System der Verschleierung im T. t. 176ff.
Vertragsbruch, das T. t. über Vertragsbruch 304.
Verurteilung einer Tatsache im T. t. durch einfache Verzeichnung 41f., 175f., 250, 254,$_3$, durch Nichterwähnung 299,$_2$, 307f.
de Visser 274 A.
volkswirtschaftliche Grundsätze des Tung Tschung-schu 208ff.
Volpert A. 274 A.

wai tschuan, chin. Bezeichnung für das Kuo yü 71.
Wan, Minister von Sung 206.
wang, kaiserlicher Titel 241ff., seine Etymologie 242f., 302 A.
Wang, Familie in T'ai-yuan, Besitzerin eines i. J. 1047 von Lou Yü mit einem Vorwort versehenen Exemplars des T. t. fan lu 147, 153.
Wang An-schi, Reformer im 11. Jahrh., beseitigt das T. t. aus dem Kanon 18ff.; seine Ansicht über das Tso tschuan 72. Vgl. ferner 123f. Sammlung seiner Schriften 123,$_5$.

Wang Kio-jen, Anhänger des K'ang You-weï 218 A.
Wang Lin-tsch'uan ts'üan tsi, Sammlung der Werke von Wang An-schi 123,5.
Wang Mang, Usurpator (9—23 n. Chr.) 33,1, 59f., 60,2, 61, 127, 143, 292 A.
Wang Mo, Verfasser eines Nachwortes zum T. t. fan lu 159.
Wang Mo-jen, Redaktor des Han Weï yi schu tsch'ao 108.
Wang Schi-hien, Herausgeber des Han Weï leo tsch'ao nien yi ming kia tsi 109, 110 A.
Wang Tao-hun, Herausgeber des T. t. fan lu (v. J. 1625) 159f., 164.
Wang Tschao, Verfasser des Ta Tai Li tschu pu 300 A.
Wang Tsch'ung (1. Jahrh. n. Chr.), Verfasser des Lun hêng, seine Stellung zum *T. t.*-Problem 45 A., 50f., 75, 118; vgl. auch 78, 102,2, 107, 111, 191, 302 A.f. Sein Verhältnis zu Tung Tschung-schu 118ff. 123, 273,3f.
Wang Tsie (Tsin-Dynastie), über das Tso tschuan 71.
Wang T'ung 13, sein Urteil über das T. t. 15f. Vgl. 126.
Wang Ying-lin, Verfasser des Yü hai 22,3.
Wang Yü-tsao, ließ das große Sammelwerk Ts'üan schang ku san tai Ts'in Han San kuo Tsin nan peï tsch'ao wên drucken 94 A.
Weï, König von Tsch'u 38.
Weï, Freiherr von Weï 95,3.
Weï Hung, Verfasser des Han kiu yi 268.
Weï-k'i, Fürst von Weï-k'i s. Tou Ying.
Wên, Herzog von Lu 45 A., 172, 200, 204, 252.
Wên, Graf von Tschêng 279.
Wên, Herzog von Tsin 67 A., 178, 179,2, 257.
Wên hien t'ung k'ao, Werk des Ma Tuan-lin 27,3, 103 A., 145,3 u. 4, 146,1, 185,1.
Wên hui ko, Bibliothek in Yang-tschou 158,2.
Wên kü, eine Schrift des Tung Tschung-schu zum T. t. 98, 142, 143.
Wên lan ko, Bibliothek in Hang-tschou 158,2.
Wên schi li, ein verlorenes Werk des Ho Hiu 186f. A.
Wên ti, Han-Kaiser 97,3, 98.
Wên Tschung, Minister in Yüe 95.
Wên-tschung, kanonischer Beiname des Wang T'ung s. diesen.
Wên tsung ko, Bibliothek in Tschin-kiang 158,2.
Wên wang, Ahn der Tschou 37, 46, 116, 118, 123, 228,1f. Der Wên wang im Eingang des T. t. 235, 239, 301,1, nach K'ang You-weï identisch mit Konfuzius 302 A.
Wên Wêng (2. Jahrh. v. Chr.), Gouverneur in Ssĕ-tsch'uan 69,1.
Wieger L., sein Urteil über das T. t. 9, 60,1.
Wilhelm R. 14,1, 119,1, 173,1, 176,2, 198,2, 200,1, 209 A., 289,2, 293,7.
Williams Wells, seine Stellung zum T. t.-Problem 7. Vgl. auch 306,3.
Worterklärungen s. Etymologie.
Wu-an, Fürst von Wu-an s. T'ien-fên.
wu hing (die „fünf Elemente"), Kapitel der Han-Annalen 111, der Tsin-Annalen 122. Tung Tschung-schu's Lehre von den fünf Elementen 168, 184,2.
Wu K'i, Träger in der angeblichen Überlieferung des Tso tschuan 84.
Wu King, einer der Verfasser der T'ang-Annalen 80,3.
Wu King schu mu 80, 81.
Wu-nü (oder Wu), Name eines alten Staates 151,2.
Wu-si, Ort in Tsch'ang-tschou fu (Kiang-su) 158,1.
wu ssĕ, die „fünf Opfer" 270,1.
Wu ti, Han-Kaiser 81, 90, 91, 92,5, 93, 97, 98, 99, 100, 111, 121, 122, 194 A., 224,1, 260,2, 268, 269,1, 270.
Wu ti leo kia ling feï king, magisches Werk Wu Tschêng 123,5. [121.
wu tuan, die „fünf Regeln" (vielleicht die Obliegenheiten des ersten Herrschers einer neuen Dynastie) 231,1, 234.
Wu wang, Gründer der Tschou-Dynastie 37, 46, 228,1f., 275.
wu weï, taoistischer Begriff 217,1.
Wu ying tien tsü tschên pan schu, Sammelwerk 19, 162.
Wu yo tschên hing t'u, Zeichnung von fünf magischen Figuren 121,3.
Wu You Beamter (2. Jahrh. n. Chr.) 79,2.
Wylie A. 21,3, 22,3, 23,1, 27,4, 80,3, 81,2, 120,5, 124,3.

Yang, Familie in Schan-tung, Besitzerin einer großen Bibliothek 160,1.
Yang Hiung, Verfasser des Fa yen 118, 122, 123, 127, 163, 197.
Yang Huo, Usurpator in Lu 228,1.
Yang Schi, Gegner des Wang An-schi und Verfasser eines Vorwortes zum Tsch'un-ts'iu king kie des Sun Kio 20.

Yang Schi-hün, Bearbeiter von Fan Ning's Kommentar zum Ku-liang tschuan 46,$_1$, 185,$_1$, 252.
Yang Tschu, Philosoph 114 A.
Yao (oder T'ang), halbmythischer Kaiser 230 A., 232, 234, 247.
Ye Mêng-tê, Verfasser eines Tsch'un-ts'iu k'ao 17,$_1$.
Ye-lang, ein Barbarenstaat im Südwesten 224,$_1$.
Ye Schi, Staatsmann und Verfasser eines Vorworts zum Tsch'un-ts'iu kie des Sü Tê-ts'ao 52.
Yen, Fürst von Tschu-lou 254.
Yen, Hawkling L., Anhänger des K'ang You-weï 139f., 174,$_2$, 175,$_1$, 211,$_3$, 219 A.f., 251,$_1$, 258,$_1$, 305,$_1$.
Yen An-lo, Gelehrter der Kung-yang Schule 136.
Yen fan lu, Werk des Tsch'êng Ta-tsch'ang 124 mit A.$_3$, 148, 150.
Yen K'o-kün, Herausgeber des großen Sammelwerkes Ts'üan schang ku san tai Ts'in Han San kuo Tsin nan peï tsch'ao wên 94 A.
Yen P'êng-tsu, Gelehrter der Kung-yang Schule 136.
Yen Schi-ku, Kommentator des Ts'ien Han schu 80, 102,$_1$, 232 A., 234 A.
Yi, König von Kiang-tu 95.
Yi, Tschou-Kaiser 284,$_1$.
yi, eine unbefestigte Stadt 282,$_1$, 284 A.
Yi-kao, Fürst von Tsin 54, 55.
Yi Kao (oder Kao-ju), Minister 95,$_2$.
Yi kia t'ang, Privatbibliothek des Yü Sung-nien 159 A.
Yi king 22,$_2$, 28, 132, 225, 244,$_2$.
Yi tsch'êng siang Kung-sun Hung ki schi schu, Schreiben Tung Tschung-schu's an Kung-sun Hung 110.
Yi Tschou schu („die verlorenen Bücher von Tschou") 165 u. A.$_3$.
Yin (und yang), Tung Tschung-schu's Lehre vom yin und yang 92, 104f., 122, 168. besonders 187ff., 216, 266, 270. Yin yang kia, philosophische Schule 113, 193.
Yin, Herzog von Lu 37, 39, 44,$_1$, 45 A., 46, 182, 247f., 298.
Yin-Dynastie, Bedeutung des Namens 231 A. Ihre alte Hauptstadt 275.
Yin Hien, Hofchronist 60, 64.
Yin hien (Ning-po) 150,$_1$.
Ying, Hauptstadt von Tsch'u 277 A.
Ying Schao (2. Jahrh. n. Chr.), Verfasser des Fêng su t'ung yi 81,$_1$, 108, 121f.
Ying-ts'i, Prinz von Tsch'u 307,$_2$.
Yo ki, die „Aufzeichnungen über die Musik" 49, 225.
Yo K'o, Veranstalter eines Neudruckes der in Ki t'ai gedruckten Ausgabe des T. t. fan lu 153 A.
Yo tung schêng yi, altes sonst nicht weiter bekanntes Werk 230 A.
You wang, Kaiser der Tschou-Dynastie 229 A.
Yü, Begründer der Hia-Dynastie 232f., 247.
Yü Fan, Erklärer des Yi king 132.
Yü hai, Sammelwerk aus der 2. Hälfte des 13. Jahrh. 22 mit A.$_3$, 80, 81, 84,$_1$ u. $_2$, 108, 142, 156, 165,$_2$.
Yü K'ing, Verfasser des Yü schi Tsch'un-ts'iu 38, 84.
Yü-mei, Sohn des Königs Schou-mêng von Wu 248,$_2$.
Yü pao tui, Abhandlung des Tung Tschung-schu über einen Hagelschlag 111.
Yü peï, eine Schrift des Tung Tschung-schu zum T. t. (jetzt Abschnitt 2 des T. t. fan lu) 98, 142, 143, 145, 149, 150, 167, 168.
Yü schi Tsch'un-ts'iu, Werk des Yü K'ing 38, 41.
Yü Sung-nien, Besitzer einer großen Büchersammlung 158,$_2$, 159 A., 160,$_1$.
Yü-tschai, Sohn des Königs Schou-mêng von Wu 248,$_2$.
Yü tsuan Tschu tsĕ tsüan schu, die nach Inhaltskategorien i. J. 1713 zusammengestellte Sammlung von Tschu Hi's Gesprächen 23,$_1$, 25,$_4$, 126,$_4$ u. $_7$, 127,$_2$, 131,$_1$.
Yü tsuan ts'i king, die große Sammlung der von der Mandschu-Dynastie veranstalteten Ausgaben der sieben kanonischen Werke 22,$_2$.
Yü-yi, Sohn des Herzogs Süan von Sung 177f.
Yü ying, ein Abschnitt des T. t. fan lu 167.
Yü Yüe, Verfasser des Tsch'un-ts'iu fan lu p'ing yi (enthalten in seinem Tsch'un tsai t'ang ts'üan schu) 164f.
Yuan Meï (Ende des 18. Jhdts.), bestreitet die Echtheit des T. t. 31.
Yuan Yuan, Herausgeber des T'ien yi ko schu mu (1808) 154,$_1$.
Yüe ling, Kapitel des Li ki 270,$_1$.

Yüe ya ts'ung schu, modernes Sammelwerk $145_{,2}$.
Yung-lo ta tien, Enzyklopädie 19, $145_{,2}$, 156, 161, 162, $269._{1}$.

Zeitabschnitte, die drei Zeitabschnitte, in die der Stoff des T. t. zerfällt $44_{,1}$, 171f., 186 A. Moderne Lehre von den „drei Zeitaltern" 218 A.f., $241_{,1}$.
Zentralherrscher, Lehre des Konfuzius von dem „neuen Zentralherrscher" und der besonderen Stellung von Lu im Weltreiche 227ff., 240, 302 A. Titel des Zentralherrschers 241ff. Sein Verhältnis zu den Lehensfürsten 253. Zentralherrscher und Präsidialfürst 258. Priesterliche Funktionen des Zentralherrschers 260ff.
Zottoli $32_{,3}$, 209 A.
„Zugesellen" der Ahnen zum Himmel beim Stadtflur-Opfer $223_{,3}$, 264. Moderne Bestrebungen, Konfuzius dem Himmel zuzugesellen $265_{,1}$.

董仲舒廣川人也以治春秋孝景時爲博士下帷講誦弟子傳以久次相受業或莫見其面蓋三年董仲舒不觀於舍園其精如此進退容止非禮不行學士皆師尊之今上卽位爲江都相索隱案仲舒事易王王武帝兄以春秋災異之變推陰陽所以錯行故求雨閉諸陽縱諸陰其止雨反是行之一國未嘗不得所欲中廢爲中大夫居舍著災異之記是時遼東高廟災主父偃疾之取其書奏之天子集解徐廣曰建元六年索隱案漢書以爲遼東高廟及長陵園殿災也仲舒爲災異記草而未奏主父偃竊而奏之天子召諸生示其書有刺譏董仲舒弟子呂步舒集解徐廣曰舒一作荼亦音舒不知其師書以爲下愚於是下董仲舒吏當死詔赦之於是董仲舒竟不敢復言災異董仲舒爲人廉直是時方外攘四夷公孫弘治春秋不如董仲舒而弘希世用事位至公卿董仲舒以弘爲從諛弘疾之乃言上曰獨董仲舒可使相膠西王膠西王素聞董仲舒有行亦善待之董仲舒恐久獲罪疾免居家至卒終不治產業以修學著書爲事故漢興至于五世之間唯董仲舒名爲明於春秋其傳公羊氏也

Schi ki Kap. 121 fol. 10 r° bis 11 r°.

前漢書卷五十六

漢　蘭　臺　令　史　班　固　撰

唐正議大夫行祕書少監琅邪縣開國子顏師古注

董仲舒傳第二十六

董仲舒廣川人也少治春秋孝景時爲博士下帷講誦弟子傳以久次相授業或莫見其面師古曰言新學者但就其舊弟子受業不必親見仲舒○劉氏曰久衍字蓋三年不窺園其精如此師古曰雖有園圃不窺視之言專學也進退容止非禮不行學士皆師尊之武帝即位舉賢良文學之士前後百數師古曰數音所具反而仲舒以賢良對策焉制曰

對既畢天子以仲舒爲江都相事易王易王帝兄素驕好勇仲舒以禮誼匡正王敬重焉久之王問仲舒曰粵王句踐與大夫泄庸種蠡謀伐吳師古曰種大夫種也蠡范蠡也種音之勇反蠡音禮遂滅之孔子稱殷有三仁寡人亦以爲粵有三仁師古曰泄庸一也大夫種二也范蠡三也桓公決疑於管仲寡人決疑於君仲舒對曰臣愚不足以奉大對師古曰大對謂對大問也聞昔者魯君問柳下惠師古曰魯大夫展禽也柳下所食采邑之名惠謚也吾欲伐叁何如柳下惠曰不可歸而有憂色曰吾聞伐國不問仁人此言何爲至於我哉徒見問爾且猶羞之師古曰徒但也況設詐以伐吳虐繇此言之粵本無一仁夫仁人者正其誼不謀其利明其道不計其功是以仲尼之門五尺之童羞稱五伯師古曰伯讀曰霸次下亦同爲其先詐力而後仁誼也苟爲詐而已故不足稱於大君子之門也張晏曰仲尼之門故稱大也五伯比於他諸侯爲賢其比三王猶武夫之與美玉也應劭曰武夫石而似玉者王曰善仲舒治國以春秋災異之變推陰陽所以錯行故求

Ts'ien Han schu Kap. 56 fol. 1 r⁰ und 21 r⁰ und v⁰.

雨閉諸陽縱諸陰其止雨反是師古曰謂若閉南門禁舉火及開北門水灑入之類是也行之一國未嘗不得所欲中廢爲中大夫先是遼東高廟長陵高園殿災仲舒居家推說其意以草未上師古曰所作起草爲稾也主父偃候仲舒私見嫉之竊其書而奏焉上召視諸儒師古曰視讀曰示仲舒弟子呂步舒○宋祁曰古人舒作冒不知其師書以爲大愚於是下仲舒吏當死詔赦之仲舒遂不敢復言災異仲舒爲人廉直是時方外攘四夷師古曰攘卻也公孫弘治春秋不如仲舒而弘希世用事師古曰希觀相也位至公卿仲舒以弘爲從諛弘嫉之膠西王亦上兄也尤縱恣數害吏二千石弘乃言於上曰獨董仲舒可使相膠西王膠西王聞仲舒師古曰素聞其賢也大善待之○宋祁曰古本大字下有儒字且謂依古本存儒字則顏不當於仲舒下作注此蓋顏注時已失儒字矣仲舒恐久獲辠病免凡相兩國輒事驕王正身以率下數上疏諫爭教令國中所居而治及去位歸居終不問家產業以脩學著書爲事仲舒在家朝廷如有大議○宋祁曰古本無如字使使者及廷尉張湯就其家而問之其對皆有明據自武帝初立魏其武安侯爲相而隆儒矣及仲舒對冊推明孔氏抑黜百家立學校之官師古曰校音下教反州郡舉茂材孝廉皆自仲舒發之年老以壽終於家家徙茂陵子及孫皆以學至大官仲舒所著皆明經術之意及上疏條教凡百二十三篇而說春秋事得失聞舉玉杯蕃露清明竹林之屬師古曰皆其所著書名也杯音布回反蕃音扶元反復數十篇十餘萬言皆傳於後世掇其切當世施朝廷者著于篇

師古曰掇采拾也音丁活反

Ts'ien Han schu fol. 22r⁰ bis 23r⁰.

董子春秋繁露卷第二

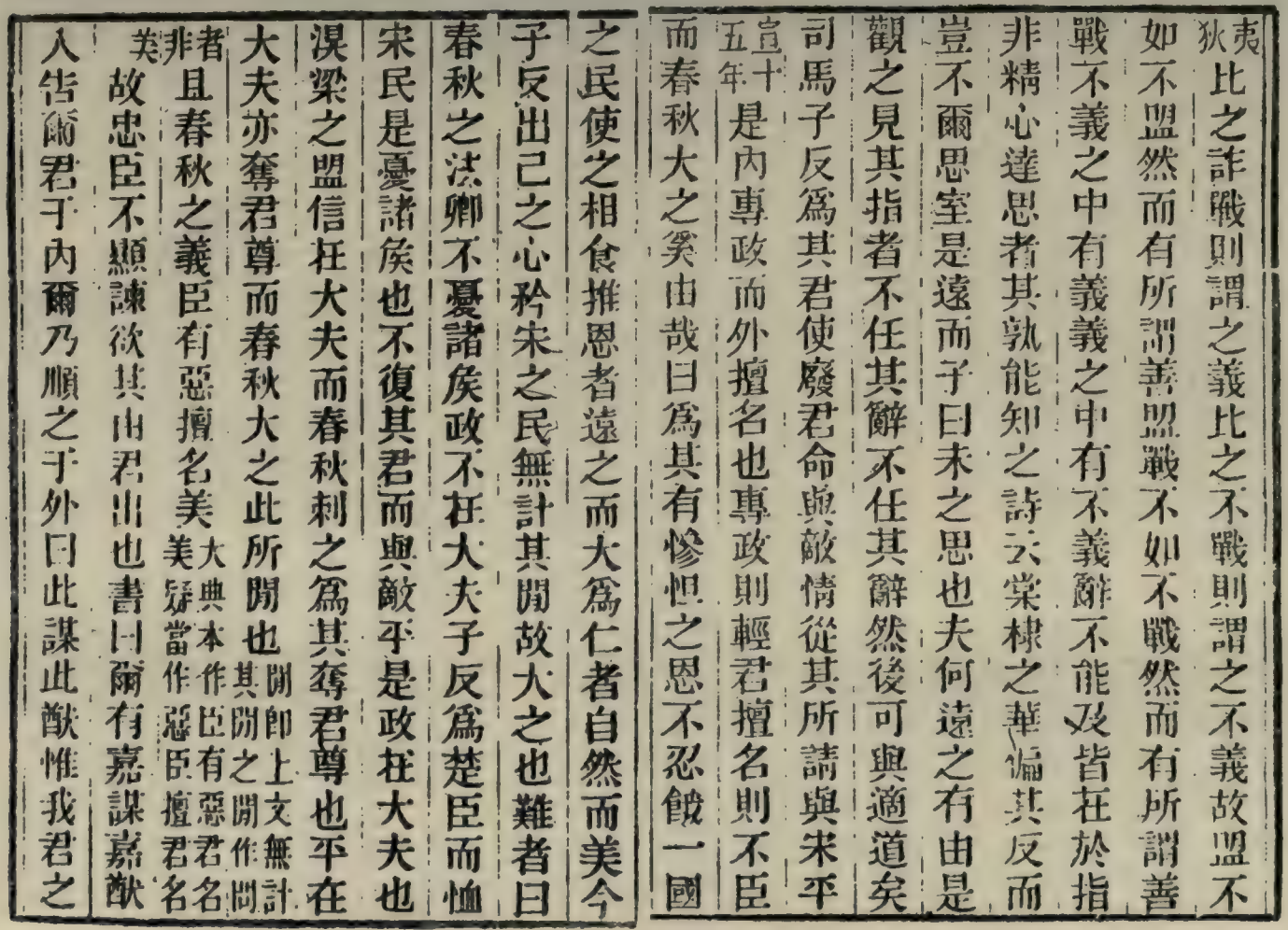
竹林第三

春秋之常辭也不予夷狄而予中國爲禮至邲之戰偏然反之何也宣十二年晉荀林父帥師及楚子戰于邲晉師敗績傳曰大夫不敵君此其稱名氏以敵楚子何不與晉而與楚子爲禮也曰春秋無通辭從變而移今晉變而爲夷狄楚變而爲君子故移其辭以從其事夫莊王之舍鄭有可貴之美晉人不知其善而欲擊之所救已解如挑與之戰如而古通用此無善善之心而輕救民之意也是以賤之而不使得與賢者爲禮秦穆侮蹇叔而大敗事見僖卅三年晉人及姜戎敗秦于殽傳鄭文輕眾而喪師閔二年書鄭棄其師春秋之敬賢重民如是是故戰攻侵伐雖數百起必一二書傷其害所重也一二言次第不遺也舊本俱不作一一問者曰其書戰伐甚謹其惡戰伐無辭何也曰會同之事大者主小戰伐之事後者主先苟不惡何爲使起之者居下是其惡戰伐之辭已攷春秋所書戰伐之事不皆以後者爲主不知董子何以云然且春秋之法凶年不修舊見莊廿九年新延慶傳意在無苦民爾苦民尚惡之況傷民乎傷民尚痛之況殺民乎故曰凶年修舊則譏造邑則諱是害民之小者惡之小也害民之大者惡

之大也今戰伐之於民其爲害幾何放意而觀指則春秋之所惡者不任德而任力驅民而殘賊之其所好者設而勿用仁義以服之也詩云弛其文德洽此四國禮記孔子閒居亦作弛其文德注弛施也今詩作矣此春秋之所善也夫德不足以親近而文不足以來遠而斷斷以戰伐爲之者此固春秋之所甚疾已皆非義也斷斷本亦作斷斷難者曰春秋之書戰伐也有惡有善也惡詐擊而善偏戰恥伐喪而榮復讎柰何以春秋爲無義戰而盡惡之也曰凡春秋之記災異也雖畝有數莖猶謂之無麥苗也莊七年今天下之

大三百年之久戰攻侵伐不可勝數而復讎者有二焉莊四年紀侯大去其國傳曰曷爲爲不言齊滅之爲襄公諱也復讎也又九年及齊師戰于乾時我師敗績傳曰內不言敗此其言敗何復讎也何氏云復讎以死敗爲榮故錄之是何以異於無麥苗之有數莖哉不足以難之故謂之無義戰也以無義戰爲不可則無麥苗亦不可也以無麥苗爲可則無義戰亦可矣若春秋之於偏戰也善其偏不善其戰有以效其然也效驗也春秋愛人而戰者殺人君子奚說善殺其所愛哉故春秋之於偏戰也猶其於諸夏也引之魯則謂之外引之夷狄則謂之內成十五年傳曰春秋內其國而外諸夏內諸夏而外

Der dritte Abschnitt des *Tsch'un-ts'iu fan lu* 2.



夷狄比之詐戰則謂之不戰比之不義故盟不如不盟然而有所謂善盟戰不如不戰然而有所謂善戰不義之中有義義之中有不義辭不能及皆在於指非精心達思者其孰能知之詩云棠棣之華偏其反而豈不爾思室是遠而子曰未之思也夫何遠之有由是觀之見其指者不任其辭不任其辭然後可與適道矣司馬子反爲其君使廢君命與敵情從其所請與宋平宣十五年是內專政而外擅名也專政則輕君擅名則不臣而春秋大之奚由哉曰爲其有慘怛之恩不忍餓一國之民使之相食推恩者遠之而大爲仁者自然而美今子反出己之心矜宋之民無計其閒故大之也難者曰春秋之法卿不憂諸侯政不在大夫子反爲楚臣而恤宋民是憂諸侯也不復其君而與敵平是政在大夫也溴梁之盟信在大夫而春秋刺之爲其奪君尊也平在大夫亦奪君尊而春秋大之此所閒也閒即上文無計其閒之閒作間者非且春秋之義臣有惡擅名美大典本作臣有惡君名美疑當作惡臣擅君名故忠臣不顯諫欲其由君出也書曰爾有嘉謀嘉猷入告爾君于內爾乃順之于外曰此謀此猷惟我君之

Der dritte Abschnitt des *Tsch'un-ts'iu fan lu* 3.

德此爲人臣之法也古之良大夫其事君皆若是今子反去君近而不復莊王可見而不告皆以其解二國之難爲不得已也奈其奪君名美何此所載也曰春秋之道固有常有變變用於變常用於常各止其科非相妨也今諸子所稱皆天下之常雷同之義也子反之行一曲之變獨修之義也夫目驚而體失其容心驚而事有所忘人之情也通於驚之情者取其一美不盡其失詩云采葑采菲無以下體此之謂也今子反往視宋聞人相食大驚而哀之不意之至於此也錢云不意下常有宋字是以心駭目動而違常禮禮者庶於仁文質而成體者也今使人相食大失其仁安著其禮方救其質奚恤其文故曰當仁不讓此之謂也春秋之辭有所謂賤者有賤乎賤者夫有賤乎賤者則亦有貴乎貴者矣今讓者春秋之所貴雖然見人相食驚人相襲救之忘其讓君子之道有貴於讓者也故說春秋者無以平定之常義疑變故之大則義幾可諭矣本或作疑變故之大義則幾可諭矣殆非也春秋記天下之得失而見所以然之故甚幽而明無傳而著不可不察也夫泰山之爲大弗察弗見而況微眇

者乎故按春秋而適往事窮其端而視其故得志之君子有喜之人不可不愼也齊頃公親齊桓公之孫國固廣大而地勢便利矣又得霸主之餘尊而志加於諸侯以此之故難使會同而易使驕奢即位九年未嘗宁一與會同之事有怒魯衞之志而不從諸侯于清丘斷道宣十二年晉宋衞曹同盟于清丘十七年公會晉衞曹邾婁子斷道齊皆不與舊本從字上無不字誤脫耳春往伐魯入其北郊顧返伐衞敗之新築二年當是時也方乘勝而志廣大國往聘慢而弗敬其使者晉魯俱怒內悉其眾外得黨與衞曹四國相輔大困之鞌獲

齊頃公斷逢丑父俱見成二年傳深本頃公之所以大辱身幾亾國爲天下笑其端乃從懾魯勝衞起伐魯魯不敢出擊衞大敗之因得氣而無敵國以興患也故曰得志有喜不可不戒此其效也自是後頃公恐懼不聽聲樂不飲酒食肉內愛百姓問疾弔喪見成八年傳外敬諸侯從會與盟卒終其身成五年會蟲牢七年盟馬陵九年盟溝齊侯皆與家國安寧是福之本生於憂而禍起於喜也嗚呼物之所由然其於人切近可不省耶

逢丑父殺其身以生其君何以不得爲知權丑父欺晉

祭仲許宋桓十一年宋人執鄭祭仲魯使立突祭仲權
許之故傳許其知權案許宋疑當作詐宋
俱枉正以存其君然而丑父之所爲難於祭仲祭仲見
賢而丑父猶見非何也曰是非難別者枉此此其嫌疑
相似而不同理者不可不察夫去位而避兄弟者君子
之所甚貴獲虜逃遁者君子之所甚賤祭仲措其君於
人所甚貴以生其君故春秋以爲知權而賢之丑父措
其君於人所甚賤以生其君春秋以爲不知權而簡之
其俱枉正以存君相似也其使君榮之與使君辱不同
理故凡人之有爲也前枉而後義者謂之中權雖不能
成春秋善之魯隱公鄭祭仲是也隱元年傳曰隱於是焉而辭立則未知桓之將必得立也且如桓立則恐諸大夫之不能相幼君也故凡隱之立爲桓立也案此亦所謂權也前正而後有枉者謂之邪道雖能成之春秋不愛齊頃公逢丑父是也齊頃公三字疑衍本或作齊景公更訛夫冒大辱以生其情無樂故賢人不爲也而眾人疑焉春秋以爲人之不知義而疑也故示之以義曰國滅君死之正也正也者正於天之爲人性命也天之爲人性命使行仁義而羞可恥非若鳥獸然苟爲生苟爲利而已是故春秋推天施而順人理以至尊爲不可以生於至辱大羞故獲者絕之

以至辱爲亦不可以加於至尊大位故雖失位弗君也已反國復在位矣而春秋猶有不君之辭況其涸然方獲而虜郠其於義也非君定矣若非君則丑父何權矣故欺三軍爲大罪於晉其免頃公爲辱宗廟於齊是以雖難而春秋不愛丑父大義宣言於頃公曰君慢侮而怒諸侯是失禮大矣今破大辱而弗能死是無恥也而復重罪請俱死無辱宗廟無善社稷如此雖陷其身尚有廉名當此之時死賢於生故君子生以辱不如死以榮正是之謂也由法論之則丑父欺而不中權忠而不中義以爲不然復察春秋春秋之序辭也置王於春正之閒非曰原注猶言豈非上奉天施而下正人然後可以爲王也云爾今善善惡惡好榮憎辱非人能自生此天施之在人者也君子以天施之在人者聽之則丑父弗忠也天施之在人者使人有廉恥有廉恥者不生於大辱有廉恥三字於字錢據大典本補大辱莫甚於去南面之位而束獲爲虜也曾子曰辱若可避避之而已及其不可避君子視死如歸謂如頃公者也

春秋曰鄭伐許突惡於鄭而夷狄之也成十三年曰衛侯遬

卒鄭師侵之是伐喪也鄭與諸侯盟于蜀皆在成二年以盟
而歸諸侯句於是伐許是叛盟也以盟即已盟伐許舊本作鄭伐訛伐
喪無義叛盟無信無信無義故大惡之問者曰是君死
其子未踰年有稱伯不子法辭其罪何成四年三月鄭伯堅卒冬鄭伯
伐許是未踰年君即稱伯也曰先王之制有大喪者三年不呼其門
順其志之不在事也書云高宗諒闇三年不言居喪之
義也今縱不能如是柰何其父卒未踰年即以喪舉兵
也春秋以薄恩且施失其子心故不復得稱子謂之鄭
伯以辱之也且其先君襄公伐喪叛盟得罪諸侯諸侯
怒之未解惡之未已繼其業者宜務善以覆之今又重
之無故居喪以伐人父伐人喪子以喪伐人父加不義
於人子施失恩於親以犯中國是父負故惡於前已起
大惡於後諸侯果怒而憎之率而俱至本或作卒而俱至者誤謀
共擊之鄭乃恐懼去楚而成蟲牢之盟是也楚與中國
俠而擊之蟲牢之盟在成五年三傳竝作蟲牢舊本作蠱牢者誤六年秋楚子嬰齊率師伐鄭冬晉
欒書率師侵鄭是俠擊也俠與夾同鄭罷弊危亾終身愁辜辜當讀爲苦吾本
其端無義而敗由輕心然孔子曰道千乘之國敬事而
信知其爲得失之大也故敬而慎之今鄭伯既無子恩
又不孰計一舉兵不當被患不窮自取之也是以生不
得稱子去其義也死不得書葬見其窮也窮本亦作罪曰有
國者視此行身不放義放甫往切興事不審時其何如此爾
句疑有訛

Der dritte Abschnitt des *Tsch'un-ts'iu fan lu* 8.

HAMBURGISCHE UNIVERSITÄT

Abhandlungen
aus dem
Gebiet der Auslandskunde
(Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts)
Band 3.

Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen.
Band 2.

Walther Björkman

Ofen zur Türkenzeit

HAMBURG
L. FRIEDERICHSEN & CO.
1920.

Ofen zur Türkenzeit

vornehmlich nach türkischen Quellen

von

Dr. Walther Björkman

Mit 1 Orientierungsplan

Alle Rechte vorbehalten

HAMBURG
L. FRIEDERICHSEN & CO.
1920.

Die „Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde“ (Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts) erscheinen in folgenden Reihen:

A. Rechts- und Staatswissenschaften (auch politische Geschichte umfassend),
B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen,
C. Naturwissenschaften,
D. Medizin und Veterinärmedizin.

Sämtliche Zuschriften und Sendungen, die den Druck und die Herausgabe der Abhandlungen betreffen, insbesondere sämtliche druckreifen Manuskripte bittet man zu adressieren:

An die Schriftleitung der Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde

Hamburg 36
Universität

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg.

Meinen lieben Eltern und Lehrern

Einleitung.

Es ist von großem historischem Interesse zu beobachten, welche kulturellen Wirkungen die gewaltigen Eroberungszüge muhammedanischer Stämme, die vom ersten Jahrhundert des Islams an bis in die Neuzeit hinein in immer neuen Wellen einander ablösend sich über drei Erdteile ergossen haben, für die eroberten Länder und die Eroberer selbst gehabt haben. Kann auch die einst populäre Auffassung, die sich die islamische Eroberung gern als einen alle Kultur in vernichtendem Ansturm dahinraffenden, unheilvollen Strom roher Kraft vorstellt, als überwunden gelten, so sind wir doch noch weit davon entfernt, in die mannigfaltigen kulturellen Wechselwirkungen, die sich zwischen der erobernden Herrenschicht und den Bewohnern der unterworfenen Länder abspielen, wobei die Eroberer bald als Bringer, bald als Empfänger einer neuen Kultur, bald als beides zugleich erscheinen, eine klare Einsicht zu haben.

Dies gilt besonders für die Zeit, in der wir zum letzten Male diesen historischen Vorgang in großem Stile sich entfalten sehen, die der großen osmanischen Eroberungen. Den Türken gelang es, nachdem sie den größten Teil der schon zerfallenden Welt des Islam unter ihrem Szepter geeint hatten, bedeutende Gebiete neu hinzuzuerobern und so u. a. auch Südost-Europa für Jahrhunderte zu beherrschen, und selbst Zentral-Europa als ständig drohende Gefahr zu beunruhigen. Wie stehen nun die Türken zu ihren neuen Untertanen? Inwiefern ist ihr Verhalten verschieden gegenüber den so ungleichen, verschieden hoch stehenden Völkern ihres Reiches, und wie hat diese ihre Stellungnahme in den einzelnen Ländern, z. B. Südost-Europas, gewirkt? Die letzte Frage ist für das Verständnis auch der kulturellen Lage der betreffenden Länder von größter Bedeutung.

Der Forschung sind hier mannigfache Aufgaben gestellt. Bisher hat man meist ausschließlich nach den abendländischen Quellen gearbeitet. Diese sind durchaus nicht unparteiisch, sondern sehen zum Teil in den Türken nur die wie ein Ungewitter hereinbrechende wilde Horde, die nur zerstörend dahinwütet, ohne irgendwo zu positiver, aufbauender Arbeit fähig zu sein. Ein richtigeres, mehr objektives Bild bekommt man erst, wenn man auch die andere Partei hört. Bieten doch die türkischen Quellen vieles, was man in abendländischen vergeblich sucht. So enthalten die großen Geschichtswerke gar manches über die Praxis der Türken gegenüber den unterworfenen Völkern, doch sind sie erst zum Teil ediert und bisher kaum kritisch verwertet. Seit Hammer haben die Wenigsten, welche über türkische Geschichte schrieben, wirklich die türkischen

Historiker, unter denen es hervorragende Geschichtschreiber gab, studiert. Auch für die Kenntnis des kulturellen Lebens der neuen türkischen Untertanen bieten uns osmanische Schriftsteller reiche Ausbeute. Da ist vor allem zu nennen der türkische Reisende Ewlija, der ein verständnisvolles Interesse für die Einwohner der von ihm durchreisten Länder zeigt. Sein großes Reisewerk, *sejāhatnāme* (6 Bände, Stambul 1314 bis 1318), enthält namentlich liebevolle topographische Einzelschilderungen, welche gelegentlich durch geschichtliche Rückblicke oder auch persönliche Erlebnisse vervollständigt werden, ferner gewährt er uns durch ausführliche Übersichten über die Lokalbehörden Einblicke in die türkische Verwaltung. Das so gewonnene Bild wird aufs wünschenswerteste ergänzt durch gleichzeitige Dokumente des Verwaltungsapparats, die sich aus jenen Tagen erhalten haben und in ihrer großen Mannigfaltigkeit inbezug auf Verfasser und Gegenstände ein buntes, lehrreiches Spiegelbild der gleichzeitigen Zustände bieten. Vielfach stehen uns freilich nicht die Originale, sondern nur Sammlungen zur Verfügung, die nicht aus historischem, sondern stilistischem Interesse angelegt wurden; dann entsteht wie bei ähnlichen Büchern des Abendlands zunächst die kritische Frage nach ihrem Wert als Quellen. Das Material ist bisher noch unübersehbar. Refik's[1] und Karácson's[2] Veröffentlichungen haben uns gezeigt, welche Schätze noch in Konstantinopel schlummern. Aber auch das im Abendland vorhandene Material dürfte noch jahrzehntelange Arbeit zur wissenschaftlichen Verwertung erheischen. Die *Deutschen Übersetzungen türkischer Urkunden*[3] enthalten neben Privatschreiben Eingaben und Befürwortungen wegen Beförderung, Gesuche und Berichte aus der Finanz- und Lehnsverwaltung, dem Rechts- und Militärwesen, Geleitbriefe u. a. m.

Für Ungarn unter der Türkenherrschaft steht die Bearbeitung der erhaltenen türkischen Urkunden noch in den Anfängen, doch schon tun sich einige interessante Probleme auf[4]. Es wird neues Licht auf die Stellung der muslimischen Kadis in Ungarn geworfen: sie hatten neben ihrem eigentlichen Richteramt einen erheblichen Anteil an der Verwaltung, wobei sie ihr, da sie ja dem Volke näher standen als die höheren Regierungsbeamten, für das Volk viel mehr ein ausgesprochenes Gepräge gaben als diese. Wir sehen weiter, wie manche Einrichtung die Eroberer in Ungarn hatten fortbestehen lassen, während die christlichen Quellen gerade die gewaltsamen Änderungen betonen, ohne zu beachten, daß auch hierunter manche Besserung war. So konservativ gegen die Besiegten, ebenso tolerant waren die Türken gegen Andersgläubige: Christen jedes Bekenntnisses, Juden, Zigeuner führen ein erträgliches Dasein, zumal die Juden haben es besser als vor und nach der Türkenherrschaft. — So lernen wir beim Studium der Originalquellen immer mehr auch die Verdienste der türkischen

[1] Ahmed Refik, *Onundschu asr-i-hidschrde Istambol hajäty*. Stambul 1333.
[2] s. u. S. XIV.
[3] s. u. S. XIII[4].
[4] Vgl. Georg Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 11f, sowie im Vorwort zum 2. Heft der *Deutschen Übersetzungen türkischer Urkunden*.

Verwaltung kennen und kommen zu einer richtigeren Beurteilung dieser interessanten Episode in der Geschichte Ungarns.

Die vorliegende Arbeit macht den Versuch, speziell für die ungarische Hauptstadt das bisher bekannte Material, namentlich an türkischen Quellen jeder Art, zu sammeln und so zu ihrem Teile einen Beitrag zur Kenntnis ihrer Lage unter der Türkenherrschaft zu liefern. — Was die Umschrift der türkischen Worte betrifft, so glaubte ich bei den Literaturangaben (Seite XI bis XVII), um das Nachschlagen zu erleichtern, das türkische Schriftbild möglichst genau wiedergeben zu müssen, während in der Arbeit selbst die herkömmliche Umschreibung unter Fortlassung der entbehrlichen Striche und Punkte verwandt ist.

Hamburg, Dezember 1919. Walther Björkman.

Inhalt.

Seite

Einleitung VII
Inhalt X
Literatur XI

1. Kapitel. Topographische Übersicht.
Die Ofener Festung 1
Die Vorstädte 7
Die nähere Umgebung 11

2. Kapitel. Die Befestigungen.
Die Stadt 15
Die Vorstadt 20
Die beiden Forts 21

3. Kapitel. Öffentliche Bauten.
Die Schlösser 22
Die Moscheen 26
'imāretler 33
Einrichtungen zur Wasserversorgung 34
Derwischklöster, Wallfahrtsorte 36
Thermen 38
Die Schiffbrücke 41
Orientierungsplan von Ofen zur Türkenzeit 42

4. Kapitel. Die türkische Provinzverwaltung.
Leitung, Politik 45
Finanzen 48
Recht 53
Lehnswesen 55

5. Kapitel. Das türkische Heerwesen.
Lehnsreiter 59
Besoldete Reiter 60
Besoldete Fußtruppen 61
Über Sold und Dienst der Truppen 67

6. Kapitel. Bürgerliches Leben in Ofen.
Die Juden 69
Die Christen 70
Die Türken 71

Anhang. Türkische Urkunden aus Ofen, mit 1 Faksimile 73

Literatur.

Die türkischen Quellen über die türkische Zeit Ofens, 1541—1686, sind zum Teil historische und geographische Werke, zum Teil aus jenen Tagen erhaltene Urkunden, von denen aber erst ein geringer Teil veröffentlicht ist.

Von den Historikern ist an erster Stelle Ibrāhīm Petschewī, der Fünfkirchener, zu nennen, welcher die Geschehnisse seines Heimatlandes mit besonderer Liebe, teilweise als Augenzeuge,[1] beschreibt. Petschewī hat dem türkischen Reichshistoriographen Naʿīmā[2] mittelbar als Quelle gedient, wie die ungarische historische Forschung festgestellt hat.[3] So zeigen denn die wenigen, Ofen betreffenden Stellen bei Naʿīmā eine weitgehende Übereinstimmung mit Petschewī.[4] Rāschid,[5] welcher Naʿīmās mit dem Jahre 1070h (endigt am 5. Sept. 1660) schließendes Werk fortsetzt, kommt somit für den letzten Teil des obigen Zeitraumes in Betracht.

In einer türkischen Handschrift der Wiener Hofbibliothek mit geographischem Inhalte befindet sich ein kurzer Abschnitt über Ofen.[6] Er wurde mir durch Photographien zugänglich, die aus den Mitteln der Doktor-Hermann-Thorning-Gedächtnis-Stiftung angefertigt waren. Den größten Teil des Abschnittes füllt Historisches über Ereignisse der Jahre 932, 948, 1007, 1011 und 1013h aus. Bald nach diesem Jahre (1604/5 D) dürfte die Schrift entstanden sein. Ihre Angaben gehen auf die Nachrichten zurück, welche Muḥ. b. ʿOmar b. Bājezid (ʿAschiḳ) inseinen *menāẓiru'l-ʿawālim*, Ansichten der Welten, einer 1005—6 h/1596—8 D abgefaßten Schrift, über Ofen bringt. Ich konnte die gleichfalls in der Wiener Hofbibliothek befindliche Handschrift selbst[7] noch nicht einsehen, sondern kenne nur eine von Gévay stammende Übersetzung des Abschnittes über die Ofener Thermen.[8] Diese zeigt, daß ʿAschyḳs ohnehin schon knappe Angaben in der andern Handschrift noch verkürzt und dürftiger wiederkehren. Eine Herausgabe dieser Abschnitte dürfte sich also kaum lohnen.

In den Hochsommer 1663[9] fällt der Aufenthalt Ewlijā Tschelebis[10] zu Ofen, welcher

[1] z. B. Petschewī, *Tārīch* 2. Band, Konstantinopel 1283, S. 247: *gözüm ile görmüschüm.* Vgl. F. v. Kraelitz, *Der osmanische Historiker Ibrāhīm Pečewi* (*Islam* VIII S. 252ff); Jacob, *Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische*, 4. Teil, Berlin 1917, S. 25.

[2] Von Naʿīmā gibt es vier Drucke; die beiden älteren in Folio — davon der zweite Stambul 1259 unvollständig — blieben mir unzugänglich; auch den dritten Druck von 1280, den das Hamburger Seminar für Geschichte und Kultur des Orients besitzt, konnte ich leider nicht benutzen, sondern war auf den vierten sechsbändigen (1281—3) im Kieler Seminar angewiesen.

[3] S. Julius Szekfű in der Zeitschrift *Túrán* 1918 S. 136 Anm.; weitere Literatur bei v. Kraelitz a. a. O.

[4] z. B. Petschewī II 247 und Naʿīmā I 302.

[5] Von Rāschid benutzte ich die fünfbändige Ausgabe von 1282 (vgl. Jacob, *Hilfsbuch* IV, S. 24).

[6] H. O. 191, Flügel II Nr. 1278, fol. 108 v ff.

[7] Mxt. 314, Flügel II Nr. 1279.

[8] Bei Linzbauer, *Die warmen Heilquellen der Hauptstadt Ofen* etc. S. 39ff.

[9] Als Tag des Aufbruchs von Ofen gibt Ewlijā S. 256 den 15. *Zīl-ḥiddsche* 1073 = 21. Juli 1663 an. So gibt er denn als Tageslänge für Ofen $16^1/_2$ Stunden an (S. 246 -7).

[10] Über Ewlijās Leben vgl. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches*, 5. Band S. V—VI. Den Inhalt seines ganzen Reisewerks gibt kurz Vámbery in *Keleti Szemle*, 3. Band, 1902, S. 72.

uns im sechsten Bande seines Reisewerkes, *sejāḥatnāme*,[1] S. 214—251, eine eingehende „Beschreibung der ungarischen Residenz, der starken Burg und festen Schranke, nämlich der Festung *Budin*“,[2] bringt, sodann S. 251/2 die Beschreibung der Donaubrücke zwischen *Budin* und *Peschte*, dessen Beschreibung S. 252—6 folgt. Dann wird die Belagerung und Eroberung der Feste *Ujvar*[3] erzählt, an der Ewlijā teilnahm. Auf dem Rückmarsche wird wieder *Budin* passiert: S. 401 u. 402. Es folgt die Beschreibung weiterer ungarischer Reisen, welche jedoch *Budin* nicht wieder berühren.

Als Reisewerk eines gebildeten Türken hat das Buch einen vielseitigen Inhalt. In dem längeren historischen Rückblick auf die Zeit der Eroberung Ofens durch *Sülejmān Ḳanūnī* (S. 214—226) nennt Ewlijā wiederholt seinen Vater, den Vorsteher der Goldschmiedezunft, als Quelle. Doch kommt dieser wohl schwerlich als Augenzeuge in Betracht, da ja der Abstand von 1541 bis 1663 für eine Generation viel zu groß ist.[4] — Es folgen topographische und volkskundliche Abschnitte, in welche hie und da persönliche Erlebnisse des Verfassers eingestreut sind.

Vielleicht sehr wichtig ist die Handschrift des ʿAlī b. Meḥmed, über die Repiczky in *Magyar Académiai Értesítő* 1850 S. 305—17 Mitteilung machte (Jacob).

Aus den letzten Jahren der Türkenherrschaft haben sich zwei türkische Pläne erhalten, von denen der eine einen genauen Abriß der Stadt, der andere in kleinerem Maßstabe ihre Umgebung zeigt. Wir verdanken sie dem italienischen Grafen Marsigli, der sie nebst anderem bei der Rückeroberung 1686 in der bereits brennenden Stadt erbeutete und nach seiner Vaterstadt Bologna brachte. Die Pläne sind zusammen mit anderen auf Ofen bezüglichen Angaben Marsiglis in folgender ungarischen Publikation herausgegeben: *Gróf Marsigli Alajos Ferdinánd olasz hadi mérnök jelentései és térképei Budavár 1684—1686-iki ostromairól, visszafoglalásáról és helyrajzáról. A Székesfőváros megbízásából Bolognai, Római, Karlsruhei és Bécsi levéltárakban gyüjtötte s közli, bevezetéssel és jegyzetekkel bővitve* Dr. Veress Endre. *Budapest régiségei*,[5] *régészeti és történeti évkönyv, szerkeszti* Dr. Kuzsinszky Bálint, IX. Budapest 1906. (Des Grafen Alois Ferd. Marsigli, italienischen Militäringenieurs, Berichte und Pläne über die Belagerungen, die Rückeroberung und die Topographie der Ofener Festung in den Jahren 1684 bis 1686. Im Auftrage der Residenzstadt in den Archiven zu Bologna, Rom, Karlsruhe und Wien gesammelt und mitgeteilt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Andreas Veress. Die Altertümer von Budapest, archäologisches und geschichtliches Jahrbuch, zusammengestellt von Dr. Valentin Kuzsinszky.

[1] Stambul 1318; vgl. Jacob *Hilfsbuch* IV S. 20—21. — Den sechsten Band, welcher für uns fast ausschließlich in Frage kommt, führe ich im folgenden stets ohne seine Nummer an.

[2] *Budin* und *Küle ṣaḥrāsy*, die türkischen Namen für Ofen und das Kelenföld, schreibt wie Ewlijā so auch Naʿīmā stets mit ى, während Petschewī und Rāschid *Budun* und *Küle* mit و schreiben — so wenigstens in den gedruckten Ausgaben, wobei ein Zufall immerhin nicht ganz ausgeschlossen ist. Im cod. Flügel Nr. 1278 fol. 108 v heißt es: بودين بضم باء وسكون واو و دال مضمومه ومكسوره ايله, und Luṭfī Pascha schreibt *Budim* (nach Hammer, *Wiens erste aufgehobene türkische Belagerung*, Pest 1829, S. 137 im Text). Lubenau I S. 79 *Budun* oder *Budim*; Szedahelyi, *Chorographia* S. 81: „Offen Germanis, Budi Gallis, Budun Turcis, Budin Slavis; Hungaris, Italis, Hispanis Buda.“ (Ewlijā I S. 203 einmal *Budum* (?))

[3] Neuhäusel, heute Érsekújvár. Eine auf Neuhäusel bezügliche Urkunde wurde *Islam* VII S. 288ff veröffentlicht; es handelt sich tatsächlich nur um eine, von der, was der Herausgeber, Herr Dr. Neumann, nicht sagt, der S. 291 reproduzierte Text die Rückseite darstellt.

[4] Und doch wird er S. 226 Z. 6—5 v. u. (auch Bd. V S. 369 Z. 5—4 v. u.) als Augenzeuge bezeichnet! Ein S. 267 Z. 7—6 v. u. mitgeteilter *tārīch* hat das Jahr 1011 h. = 1602/3 D für des Vaters Wirksamkeit; Band V S. 500 Z. 8 (berichtigter Text bei Jacob *Hilfsbuch* II 2. Aufl. Berlin 1916 S. 17ff) bestätigt, daß er z. Z. des Sultans Ahmed (1603—1617) tätig war.

[5] Im folgenden verwende ich die Abkürzung *Rég.*

IX. Band, Budapest 1906) S. 103 ff. Die Erklärung der beiden dort reproduzierten türkischen Pläne erfolgt S. 143 ff durch Dr. Emerich Karácson.

Von dem Südteile des Stadtplanes findet man eine besondere Reproduktion bei Alois Haussmann, *Die ungarische Königsburg*, Budapest 1912 S. 17,[1] ferner — freilich verkleinert und technisch unvollkommen — in der Besprechung dieses Werkes durch Khalil Edhem Bey im *Tārich-i-ʿosmānī endschümeni medschmūʿasy* (*Revue historique*), 5. Jahrgang 1914 Nr. 26,[2] S. 118 ff. Näheres über diesen Südteil siehe im ersten Heft der *Veröffentlichung der Doktor-Hermann-Thorning-Gedächtnis-Stiftung*, Nr. XIII (Faksimile und Erklärung). —

Da in dem ersten türkischen Plan (über die Stadt) die Gebäude der ehemaligen christlichen Kirchen, damaligen Moscheen, durch je ein Kreuz gekennzeichnet sind, liegt die Vermutung nahe, daß der Plan entweder nach einer älteren christlichen Vorlage gezeichnet oder selber die Arbeit eines Christen ist, in welche dann die türkischen Beischriften eingefügt wurden. — Im zweiten Plan (der Umgebung) sind nur die wirklich auf die Umgegend bezüglichen Beischriften türkisch, die Namen einzelner Punkte der Stadt aber von Marsigli durch Ziffern angedeutet.

Groß ist die Zahl der aus jenen Zeiten erhaltenen Urkunden, welche sich heute in den Bibliotheken und Archiven Mitteleuropas befinden.[3] Eine ganze Reihe von diesbezüglichen Kopien und Übersetzungen vereinigt der handschriftliche Nachlaß Behrnauers, der im Besitze der Ungarischen Akademie ist; ich konnte ihn im Lesesaal der Kieler Universitäts-Bibliothek einsehen. Die dort umschriebenen und übersetzten Urkunden entstammen z. T. der Handschrift Nr. 137 der Wiener Konsular-Akademie (Krafft S. 40)[4], z. T. der Handschrift A. F. 157 der Wiener Hofbibliothek (Flügel II, Nr. 269), den Wiener Archiven etc. Behrnauers Lesung und Übersetzung ist nicht frei von Irrtümern.

Unter vielen anderen Schreiben enthält auch einige auf Ungarn bezügliche die *münsche'āt es-salaṭīn*, Schreiben der Sultane, betitelte Sammlung von Feridun Bej, welche in zwei Bänden zu Konstatinnopel zweimal erschien. Die zweite wesentlich vermehrte Ausgabe befindet sich in der Kieler Universitäts-Bibliothek, 1264/5 h = 1847/9 D. Auch einige Codices im Privatbesitz von Herrn Professor Kahle in Gießen und zwei Göttinger Handschriften, welche zur Zeit Herr Pastor Köppel bearbeitet, enthalten viele auf Ungarn und Siebenbürgen bezügliche Urkunden. Vornehmlich für die türkische Provinzialverwaltung interessant sind die Urkunden, welche Aron Szilády und Alexander Szilágyi in ungarischer Übersetzung herausgegeben haben: *Török-magyarkori történelmi emlékek, kiadja a Magyar Tudományos Akadémia történelmi bizottmánya. Első osztály: okmánytár. Okmánytár a hódoltság történetéhez Magyarországon. Nagy-Kőrös, Csegléd, Dömsöd, Szeged, Halas levéltáraiból.* (Historische Denkmäler aus der türkisch-ungarischen Zeit, hrsg. von der historischen Sektion der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung: Urkundensammlung. Urkundensammlung zur Geschichte des besetzten Gebietes in Ungarn. Aus den Archiven von Nagy-Kőrös, Csegléd, Dömsöd, Szeged, Halas.) Zwei Bände, Pest 1863. Szilády Áron, *A defterekről* ...' len Defters) Pest 1872. — Wichtiger sind, vor allem für die türkische Finanzwirtschaft, die erhaltenen Defters, Register, von denen eine Anzahl ungarisch herausgegeben ist: *Magyarországi török kincstári defterek, kiadja a. M. Tud. Akadémia történelmi bizottsága, fordította* Dr. László falvi Velics Antal, *bevezetéssel ellátta és sajtó alá rendezte* Kammerer Erno. (Register der türkischen Staatskasse in Ungarn, hrsg. von der historischen Sektion der Ung. Akad. d. W., übersetzt von Dr. Anton Velics aus Lászlófalú, mit Einleitung ver-

[1] Vorhanden in der Bibliothek des Kieler Orientalischen Seminars.

[2] Das französische Titelblatt des Heftes zeigt fälschlich die Nr. 25. — In der Besprechung wird richtig der Plan als 1684 entstanden angesetzt, und mit Reparaturen zusammengebracht, welche die Türken nach der Belagerung 1684 vornahmen. Vgl. u. S. 10[2].

[3] S. Jacob, *Hilfsbuch* IV S. 54—56 und *Islam* VIII S. 140/1; auch *Islam* VII S. 286/7.

[4] Diese Handschrift wird vollständig übersetzt: *Deutsche Übersetzungen türkischer Urkunden hrsg. von der Doktor-Hermann-Thorning-Gedächtnis-Stiftung durch das Orientalische Seminar zu Kiel.* Bisher 3 Hefte, Kiel 1918 u. 1919. Näheres über die Handschrift in der Einleitung.

sehen und zum Druck geordnet von Ernst Kammerer) [1] 1. Band: 1543—1635, Budapest 1886; 2. Band: 1540—1639, Budapest 1890.

Reiches Material liegt in Konstantinopler Archiven; für Europäer ist jedoch der Zutritt äußerst schwierig zu erlangen, und bisher gelang es nur Emerich Karácson, dort eine größere Anzahl auf Ungarn bezüglicher Urkunden zu sammeln, welche nach seinem frühzeitigen Tode von Thallóczy, Kecsmárik und Szekfű unter dem Titel *Török-magyar oklevéltár* (Türkisch-ungarische Urkundensammlung) *1533—1789*, Budapest 1914 ungarisch herausgegeben wurden. — Einzelne auf Ofen bezügliche Erwähnungen finden sich in der polnischen Urkundenpublikation von Jan Grzegorzewski, *Z Sidżyllatów Rumelijskich Epoki Wyprawy Wiedeńskiej, Akta Tureckie. Tekst Turecki i Polski, Lwow* 1912 (im *Archiwum Naukowe*).

In Deutschland ist vor allem Herr Geheimrat Jacob seit einigen Jahren mit der Veröffentlichung von auf Ungarn bezüglichen türkischen Urkunden beschäftigt. Seine Publikationen finden sich an folgenden Stellen: *Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische I* (3. Aufl. Berlin 1916) S. 78ff, II S. 8ff; *Der Islam*, Band VII, S. 171ff, 269ff, VIII S. 237ff.

Auf seine Anregung gab Dr. Hubert Neumann im *Islam* VII S. 288ff und VIII S. 113ff, sowie der türkische Lektor am Kieler Orientalischen Seminar Faïḳ Bey-Sade im *Islam* IX S. 100ff türkische Urkunden aus Ungarn heraus. Gute Reproduktionen enthält ferner die *Veröffentlichung der Doktor-Hermann-Thorning-Gedächtnis-Stiftung*, Heft 1, Kiel 1917.

Apponyi, Graf Alexander, Hungarica. Ungarn betreffende im Ausland gedruckte Bücher und Flugschriften. 2 Bde, München 1903.

Arslanian, Dieran, Eine historisch-nationalökonomische Studie über das System des ländlichen Grundeigentums im osmanischen Reiche. Diss. Leipzig 1883.

Āṣafnāme. Das — des Luṭfī Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Tschudi. Berlin 1910 (*Türkische Bibliothek*, 12. Band). — Herr Prof. Ritter verweist auf die Ausgabe des *Āṣafnāme* von *'Alī Emīrī*, Stambul 1326.

Aumer. Verzeichnis der orientalischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München. Türkische Handschriften beschrieben von Joseph —. München 1875.

Bel. Notitia Hungariae novae... elaboravit Matthias —. 4 Bde. in Folio, Wien 1735.

Benaglia. Außführliche Reiß-Beschreibung...deß...Grafen...Herrn Albrecht Caprara, beschrieben von Johanne —. Aus dem Italienischen übersetzt. Frankfurt 1687. (Majláth Nr. 215; in Ofen 1683).

Bergl, Joseph, Geschichte der ungarischen Juden. (Kaposvár) Leipzig 1879.

Bizozeri. La sagra lega contro la potenza Ottomana. Successi delle armi imperiali, polacche, venete e moscovite; rotte e disfatte di eserciti de Turchi, tartari e ribelli, da Don Simpliciano —, Barnabita Milanese. Milano 1690.

Boethius, Christophorus, Ruhm-Belorberter Triumph-leuchtender und Glantz-erhöheter Kriegs-Helm . . . wider den Blut-besprengten Türckischen Tulband. 1. Theil, zum 3. Mal aufgelegt, und 2. Theil, Nürnberg 1688. (= Majláth Nr. 250/1).

Brown, Edward, Naukeurige en Gedenkwaardige Reysen door Nederlandt, Duytsland, Hongarijen... uit het Engels vertaelt door den Heer Jacob Leeuw. Amsterdam 1682. (1672 in Ofen).

Busbeck. Augier Ghiselin von — 's „Vier türkische Sendschreiben", aus dem Lateinischen übersetzt von Zimmerer. *Jahrbuch der Münchener Orientalischen Gesellschaft* 1902/3, Berlin, S. 98ff. (Er besucht 1554 Ofen.)

Continuatio. Ungarische und Siebenbürgische Kriegshändel und außführliche Beschreibung, was sich von dem Herbst...1601...biß auf den Herbst...1602...begeben. Getruckt zu Lich im Jahr 1602.

[1] Im folgenden wird für dies Werk die Abkürzung *defterek* verwandt.

Czernin. Zweite Gesandtschaftsreise des Grafen Hermann — von Chudenic nach Konstantinopel i. J. 1644. Neuhaus o. J. (1879).

Diarium Einer kurtzen und warhafftigen Relation Alles dessen, was sich bey Belägerung und Eroberung der Haupt-Statt und Vestung Ofen,... begeben. Anno 1686. (Majláth Nr. 135).

Diersburg, Freiherr Philipp Röder von, Des Markgrafen Ludwig Wilhelm v. Baden Feldzüge wider die Türken. 2 Bde. Carlsruhe 1839/42.

Dietz. Meister Johann —, des Großen Kurfürsten Feldscher und Königlicher Hofbarbier. Nach der alten Handschrift in der Kgl. Bibliothek zu Berlin zum ersten Male in Druck gegeben von Dr. Ernst Consentius. Ebenhausen b. München 1915. (Er war bei der Eroberung 1686 beteiligt).

Flügel, Gustav, Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. 3 Bände, Wien 1865—67.

Gerlach. Stephan — 's des Aeltern Tage Buch, hrsg. durch (den Enkel) Samuel Gerlach. Frankfurt a. M. 1674; (mit Ungnad im Juni 1573 in Ofen).

Gévay Antal, Az 1625-diki május' 26-dikán költ gyarmati békekötés' czikkelyei, deákúl, magyarúl és törökűl. Bécsben 1837. (Die Paragraphen des am 26. Mai 1625 abgeschlossenen Friedensvertrags von Gyarmat, lateinisch, ungarisch und türkisch. Wien 1837).

Ders., Az 1627-dik évi september' 13-dikán költ szőnyi békekötés' czikkelyei usw. Wien 1837.

Haeufler, J. V., Buda-Pest, historisch-topographische Skizzen von Ofen und Pest und deren Umgebungen. Pest 1854.

Hammer, Joseph von, Des osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung. 2 Bde. Wien 1815.

Ders., Geschichte des osmanischen Reiches. 10 Bände, Pest 1827—31.

Happel, Eberhard Werner, Der ungarische Kriegsroman. 2 Bde, Ulm 1685.

Ders., Thesaurus Exoticorum. Hamburg 1688.

Isthuanffi, Nicolaus, Regni Hungarici historia. Coloniae Agrippinae 1724.

Jacob, Georg, Aus Ungarns Türkenzeit. Frankfurt a. M. 1917.

Károlyi Arpád, Buda és Pest visszavivása 1686-ban (Die Rückeroberung von Ofen und Pest im Jahre 1686) Budapest 1886.

Kaufmann, s. Schulhof.

Khevenhiller, Annales Ferdinandei. 12 Bde. Leipzig 1721.

Ḳodschabej's Abhandlung über den Verfall des osmanischen Staatsgebäudes seit Sultan Soleiman dem Großen, von Dr. W. F. Behrnauer. ZDMG Bd. 15, Leipzig 1860, S. 272ff.

Kohn, Samuel, Die Ofener Juden während der Türkenzeit. Literarische Berichte aus Ungarn, hrsg. von Paul Hunfalv, yIV. Band, Budapest 1880, S. 399ff.

Krafft, Albrecht, Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Orientalischen Akademie zu Wien. Wien 1842.

Kúnos, Ignaz, Spuren der Türkenherrschaft im ungarischen Wortschatze. *Keleti Szemle*, Bd. 2, 1901, S. 211ff, 271ff.

Leslie. L'Ambassade à la Porte Ottomane, ordonnée par sa Majesté Impériale Leopold I. exécutée par Gaultier de —, Comte du S. Empire. 1672. (1666 in Ofen).

Lewenklaw. Hans — von Amelbeuern, Neuwe Chronica Türckischer nation von Türcken selbs beschrieben. Frankfurt a. M. 1590.

van der Linde, Leven en Daden van Johannes Sobietzki de III. Koning van Polen. Amsterdam 1685.

Linzbauer, F. X., Die warmen Heilquellen der Hauptstadt Ofen im Königreiche Ungarn. Geschichtlich und naturhistorisch beschrieben. Pesth 1837.

Littke Aurél, Buda-Pest a török uralom korában. (Budapest zur Zeit der türkischen Herrschaft). Budapest 1908.[1]

[1] Ich konnte diese Arbeit erst kurz vor der Drucklegung genauer vergleichen und daher nur die wichtigsten Hinweise nachtragen.

Lubenau. Beschreibung der Reisen des Reinhold —, hrsg. von W. Sahm, Königsberg i.Pr. 1912/14. *Mitteilungen aus der Stadtbibliothek zu Königsberg* IV u. V.[1] (Er passiert Ofen im Febr. 1587).

Majláth Béla, A történelmi kiállitás kalauza (Katalog der historischen Ausstellung). Budapest 1886.

Marsigli, Aloysius Ferd. Comes, Danubius Pannonico-Mysicus observationibus geographicis, astronomicis, hydrographicis, historicis, physicis perlustratus. Et in sex tomos digestus. Hagae Comitum 1726.

Ders., L'État militaire de l'empire ottoman, ses progrès et sa décadence. 2 Teile. La Haye und Amsterdam 1732.

Meyer, Christian, Die Feldhauptmannschaft Joachims II. im Türkenkriege 1542. *Zeitschrift für preußische Geschichte und Landeskunde*, 16. Jahrgang, Berlin 1879, S. 480ff.

Missiue. Vier warhafftige —/eyne der frawen Isabella Künigin uñ nachgelassne Wittib in Ungern / wie untreülich der Türck und die jren mit jr umbgangen. Die ander / eyns so in der belegerung bey der Künigin im̃ Schloß gweßt / wie es mit Ofen / vor und nach der Belegerung ergangen. Die dritt / eyns Ungern vō Gran / wie es jetz zu Ofen zugehe. Die vierdt / des Türckischen Tyrannen an die Siebenbürger. Auß dem Latein inns Teütsch gebracht. Anno MDXLII. (Dies Ex. in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, ein älterer Druck in der Bibliothek des ungarischen Nationalmuseums, s. Majláth Nr. 9).

Mitteilungen des k. k. Kriegsarchivs. Wien 1884 und 1886.

Monarchie. Die österreichisch-ungarische — in Wort und Bild. 12. Ungarn. 3. Band: Budapest. Wien 1893.

Naṣiḥatnāme. Behrnauer, Das Naṣiḥatname. 3. Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte. ZDMG, 18. Band. Leipzig 1864. S. 699ff.

Némedy, Josef, Die Belagerungen der Festung Ofen in den Jahren 1686 und 1849. Mit Fontanas und Juvignis Plänen der alten und einem Situationsplane der neuen Belagerung. Pest 1853.

Némethy Lajos, Török mecsetek Budán (Türkische Moscheen in Buda). Budapest 1878.[2]

Ofen kan von Türken-Klauen Sich Nunmehr befreyet schauen... Nürnberg 1686.

Ortelius, Chronologia. Nürnberg 1604.

Pertsch. Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Sechster Band. Verzeichniß der türkischen Handschriften von Wilhelm —. Berlin 1889.

Pigafetta. Itinerario di Marc' Antonio — gentil'huomo Vicentino. Londra 1585. (Juli 1567 in Ofen).

Rotenhan. Große Reisen und Begebenheiten der Herrn Wolf von Rotenhan, ... Lichtenstein... 1585/89. Aus den Niederschreibungen des Hannss Ludwig von Lichtenstein, hrsg. von Hermann Freiherrn von Rotenhan. München 1902. (Ankunft zu Ofen am 25. Juli 1588).

Rupp Jakab, Budapest és környékének helyrajzi története (Geschichte der Topographie von Budapest und Umgebung). Ausgabe der ungarischen Akademie. Pest 1868.

Salamon Ferencz, Buda-Pest története (Geschichte von Budapest). 3 Teile. Budapest 1878, 1885.

Ders., Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft, ins Deutsche übertragen von Gustav Jurány. Leipzig 1887.

Schams, Franz, Vollständige Beschreibung der königl. freyen Haupt-Stadt Ofen in Ungarn. Ofen 1822.

Schulhof. Die Erstürmung Ofens und ihre Vorgeschichte nach dem Berichte Isak —'s (1650—1732) (Megillath Ofen), hrsg. und biographisch eingeleitet von Prof. Dr. David Kaufmann. Trier 1895.

Schweigger. Das erste Buch Salomon—'s, so eine Beschreibung der Reyß von Tübingen ... biß gen Constantinopel (im „Reyßbuch deß H. Lands" von Feyerabend, Ander Theil, Frankfurt a. M. 1609, S. 1ff.) (1576 in Ofen.)

[1] = Lubenau I; vom II. Teil erschien die erste Lieferung als VI. Königsberg 1915.

[2] Noch nicht gesehen.

Seyfried, Joh. Heinr., Imperii Turcici imago, das ist: Beschreibung des Türckischen Reichs, dessen Größe, Landschaften, Städte... Sultzbach 1685.

Sonderbare Begebnüsse der Königlichen Vestung Ofen worinnen nicht nur allein dieser Stadt Situation oder Gelegene, und alle darinnen und um Selbe befindliche Raritäten und Gebäue, sondern auch verschiedene Belagerungen und Eroberungen derselben so Christlich als Türckischer Seiten enthalten;... mit einem gruendlichen Abriß dieser Vestung... von einer unparteilichen Feder. Gedruckt im Jahr Christi 1686. (Majláth Nr. 114).

Sonnemann, J. T. G., Warhafftig - und ausführliche Erzehlung... 1684 (Majláth Nr. 74; ich kenne nur den dazugehörigen Plan, welcher lose in der Kartenabteilung der Kgl. Bibliothek zu Berlin unter der Signatur V 9939 vorhanden ist.)

Szedahelyi. Celebrium Hungariae urbium et oppidorum Chorographia, a reverendo patre Gabriele — S. J.; ed. secunda. Cassoviae 1770.

Szendrei, Joh., Ungarische kriegsgeschichtlichen Denkmäler in der Millennium-Landes-Ausstellung. Budapest 1896.

Tafferner, Paul S. J., Caesarea legatio, quam... suscepit perfecitque... Walterus Comes de Leslie. Viennae 1672. (1666 in Ofen).

Takáts, Alexander von, Vezier Szokolli Musztafa Pascha (der große Musztafa). *Ungarische Rundschau*, hrsg. von Gust. Heinrich, 4. Jg. 1915, S. 788 ff.

Theatrum Europaeum, erschienen bei Merians Erben in Frankfurt a. M. 12. Teil. 1591.

Tischendorf, P. A. von, Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten, insbesondere im osmanischen Reiche. Leipzig 1872.

Traut, Hermann, Kurfürst Joachim II. von Brandenburg und der Türkenfeldzug vom Jahre 1542. Nach archäologischen Quellen bearbeitet. Gummersbach 1892.

Toifel, Karl, Die Türken vor Wien im Jahre 1683. Prag und Leipzig 1883.

Tollius. Jacobi Tollii Epistolae itinerariae ex auctoris schedis posthumis recensitae, suppletae, digestae... cura et studio Henrici Christiani Henninii. Amstelaedami 1700.

Voiage de Levant, Fait par le Commendement du Roy en l'année 1621 par Le Sr. D.C. Paris 1624.

Vollers, K., Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. Leipzig 1906.

Wenner. Adam -'s Türckisches Reisebuch... Nürnberg 1665. (Czernins erste Reise 1616).

Wernher, Georg, De admirandis Hungariae aquis hypomnematicon. Viennae 1551.

Wild. Neue Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen, durch Johann --en, Burgern inn Nürnberg. Nürnberg 1623. (1605 in Ofen).

Zeiler, Neue Beschreibung des Königreichs Ungarn. Leipzig 1664.

Zieglauer, Ferdinand von, Die Befreiung Ofens von der Türkenherrschaft 1686. Ein Beitrag zur zweihundertjährigen Gedächtnißfeier. Innsbruck 1886.

1. Kapitel. Topographische Übersicht.

Ofen bestand unter der Türkenherrschaft im 16. und 17. Jahrhundert aus der auf dem heutigen Festungsberge gelegenen Zentralfestung und den Vorstädten[1], welche auch befestigt waren. Ebenfalls auf dem rechten Donauufer lagen zwei Forts, die befestigte Pulverfabrik[2] und die Keulen-Elias-Festung[3], während auf der linken Seite die Festung Pest hinzukam, welche mit Ofen durch eine Schiffsbrücke verbunden war. — Die drei westlich der Donau liegenden Festungen nennt Ewlija S. 213 bei seiner ersten Ankunft, alle vier bei der zweiten, S. 401 u., wo Ofen den stolzen Namen *sedd-i-islām*, Bollwerk des Islam, erhält. Bei beiden Gelegenheiten wurde nämlich anläßlich des Kommens des *sadr aʿzam*, Großwesirs, in dessen Begleitung sich Ewlija befand, Salut geschossen, wobei die Festungen naturgemäß hervortraten.[4]

Die Hauptfestung, von der Ewlija[5] sagt: „Während meiner 35jährigen Wanderschaft hatte ich solch eine stattliche Festung nicht gesehen", beschreibt er in folgenden Abschnitten:

S. 229: Bodengestalt der Festung, worin auch die Befestigungswerke und der Dienst der Truppen in ihnen behandelt werden.

S. 231: Die Tore der Mittelfestung, d. h. der Nordhälfte des Festungsberges.

S. 233: Das Schloß der Mittelfestung. Nach dessen kurzer Beschreibung wird von den *chāndān*, den Palästen der Vornehmen, und vom *topchāne mejdāny*, Arsenalplatz, gesprochen.

S. 234 u.: Die Innenfestung von Ofen[6], d. i. die südliche Hälfte des Festungsberges. — Die Grenze zwischen der Mittel- und der Innenfestung war eine doppelte, quer über den Festungsberg gezogene Mauer mit einem tiefen, 30 Fuß breiten[7] Graben dazwischen. So gelangte Ewlija[8] von der Mittelfestung durch

[1] türkisch *warosch*, das ungarische város. Über die Vorstädte vgl. u. S. 7ff.

[2] *barutchāne kalʿesi;* Genaueres s. u. S. 13. f.

[3] *Gürz Iljās kalʿesi;* s. u. S. 11.

[4] Auf dem Bilde Meister Johann Dietz S. 54 haben diese vier Festungen geflaggt. — Salutschießen war in Ofen üblich bei allen festlichen Gelegenheiten: beim Einzuge oder der Durchreise von türkischen Großen (Wild S. 15, 16, 18; Wenner S. 119), zur Begrüßung von Gesandten befreundeter Mächte (Wenner S. 11; Leslie S. 18/19; Tafferner S. 166), oder auch zum Beginn des „Weyram" (Wenner S. 117).

[5] 6. Band, Seite 213 Z. 5 v. u.

[6] *Budiniñ itsch kalʿesi.* Den Ausdruck *itsch kalʿesi* hat auch die Handschrift Flügel Nr. 1278, fol. 108 v. Rāschid I S. 451 *derūn kalʿe.*

[7] Im Plane bei Haeufler S. 50/1: k. Auch Zieglauer S. 74.

[8] S. 234/5.

ein doppeltes Tor der Innenfestung[1] vermittels einer Steinbrücke über den Graben der Innenfestung[2] nach dieser selbst. Zwischen den beiden Mauern lag der Bali Pascha-Platz[3].

S. 235: Das Goldapfel-Schloß von Ofen. Dieser Abschnitt enthält die genaue Schilderung eines künstlerischen Brunnens im Schloßhofe, während das Schloß selbst erst in dem das Tor des Goldapfel-Schlosses überschriebenen Abschnitte S. 236 beschrieben wird. Unter der Sammelüberschrift (S. 237) Wohlfahrtseinrichtungen[4] der Mittelfestung werden dann die Moscheen samt den dazugehörigen Schulen und verschiedene Einrichtungen zur Versorgung der Einwohner mit Wasser behandelt. Den Schluß dieses Abschnittes bildet die Beschreibung der größten Bastion von *Budin*, welche wohl nur deshalb unter die Wohlfahrtseinrichtungen geraten ist, weil ihre Beschreibung einen Sonderabschnitt nicht füllen würde.

Kein anderer türkischer Schriftsteller hat eine auch nur annähernd so eingehende Beschreibung der Festung. Sie begnügen sich mit gelegentlicher Erwähnung einzelner Örtlichkeiten. Zur Orientierung wird es also im wesentlichen genügen, die von Ewlija angegebenen Orte auf dem türkischen Plane festzustellen, wobei jedoch vielfach Abweichungen der Ortsnamen vorkommen.

Durch die ganze Beschreibung bei Ewlija geht eine Verschiebung in den Himmelsrichtungen; *scharkdan garba*, von Osten nach Westen, ist nach S. 229 Z. 8 v. u. die Festung gelegen, d. h. wie auch aus anderm[5] hervorgeht, Ewlija denkt sich die in Wirklichkeit nach Südosten zeigende Spitze des Festungsberges als nach Osten gerichtet, die nördliche Breitseite als nach Westen schauend. Die entsprechende Verschiebung muß man überall bei Vergleichung mit den Plänen vornehmen. —

Der Mittelfestung, also dem Nordteile, gehört ein Schloß an, welches Ewlija S. 233 Z. 13ff beschreibt. Es liegt „im Nord-(= Ost-) Teile dieser Mittelfestung auf der Festungsmauer, nach dem Donaustrom, der Pester Ebene und dem Tale von Kecskemét blickend". Etwas südlich der Mitte des Festungsberges an der Ostmauer finden wir im türkischen Stadtplane die Bezeichnung *Pascha serajlygy dyr*, es ist das Schloß des Paschas;[6] die Beschreibung Ewlijas a. a. O. bestätigt.

[1] Im türkischen Stadtplan *dilendschi* (Bettler-) und *seraj kapusu* (Schloß-Tor); Károlyi im Anhang Plan I: Nc und Nb. — Vgl. u. S. 5 f.

[2] Den Graben zeigt der türkische Plan ohne Beischrift. Károlyi Plan I: β; Salamon, *Geschichte von Budapest*, Situationsplan: G.

[3] s. den türkischen Plan und Károlyi Plan I: α, II: g. — Über Bali Pascha, den zweiten Bejlerbej von Ofen, 1542—3, vgl. *Islam* VIII S. 121—2.

[4] *ʿimāret* hat in Ewlijas Sprachgebrauch etwa diese allgemeine Bedeutung. — Weitere *ʿimārāt* von S. 245 Mitte an.

[5] z. B. S. 231 Z. 14: Das Wiener Tor öffnet sich „nach Westen und Gül Baba". S. 221 Z. 7: Alt-Ofen westlich von Ofen. Schon S. 208 Mitte zieht er die Donau aufwärts „nach Westen", und nach S. 211 Mitte erstreckt sich Csepel sziget „von Osten nach Westen". — Vgl. Schweigger S. 9: Pest... jenseit der Tonaw gegen Norden; Wenner S. 19: zu eusserst der Vestung gegen Auffgang, ligt das Königliche Schloß; Brown (bei Linzbauer S. 50) verlegt die Thermen in den Osten und Südosten sowie in den Westen der Stadt.

[6] Fontana 33 „des Bassa Hauß", Juvigny 69 „Des Bassa sein Wohnung"; ebenso in den meisten Ansichten der Stadt von Osten.

daß es der Sitz der Ofener Paschas war, und so wird es auch gelegentlich[1] schlechthin als *Pascha serajy* bezeichnet.

Dies war der Wohnsitz der Paschas während der letzten Jahrzehnte der Türkenherrschaft.[2] Früher aber ist für ihn mehrfach — von abendländischen Quellen[3], türkische fehlen[4] — die Lage in der kleinen oberen Vorstadt bezeugt. Nun hören wir von Ewlija S. 233, daß das Schloß, wie er es sah, durch einen von Kara Mürad Pascha[2] vollführten Erweiterungsbau entstanden sei. (So ist vielleicht die Annahme möglich, daß das dort genannte Jahr 1065 h = 1654/5 D[5] zugleich der ungefähre Zeitpunkt der Übersiedlung der Paschas in das neue Schloß ist.)

Genau läßt sich der Umfang der Mittelfestung durch die topographische Festlegung ihrer sieben Tore bestimmen:[6]

1. *Owa kapusu*, das Ebene-Tor, liegt auf der „Süd"seite;[7] an der Westseite der Festung ungefähr in der Mitte des Festungsberges zeigt der türkische Stadtplan das *owa kapusu*,[8] und unter demselben Namen erwähnen es auch die Handschrift Flügel Nr. 1278, Na'īmā[9] bei der Schilderung der Belagerung Ofens im Jahre 1602 und Rāschid[10] bei der der beiden letzten Belagerungen, 1684 und 1686.

2. *Bedsch kapusu*, das Wiener Tor, welches „sich nach Westen und Gül Baba öffnet"[11] und „eine nach der unteren Vorstadt führende Straße ist"[12], wird durch die türkischen Pläne[13] als in der Mitte der Nordfront der Festung gelegen bezeugt. — Auf der Innenseite des Wiener Tores lag das Judenviertel Budins[14], welches

[1] S. 232 u., S. 238 Z. 6 v. u.

[2] Kara Mürad Pascha war 1650—3 Bejlerbej von Ofen. (Czernin (S.16) geht im Jahre 1644 hinauf zum Schlosse des Paschas.)

[3] Im Jahre 1567: Pigafetta S. 18; 1576: Schweigger S. 8; 1584: Liechtenstein (bei Lewenklaw S. 517, 519); 1587: Lubenau I S. 82, 80; 1588: Rotenhan S. 51; für 1598: Isthuanffi S. 450b, und die Contrafactur bei Ortelius S. 160/1, auch Haeufler S. 105; Takáts S. 812 erwähnt es gelegentlich der Ermordung Mustafa Paschas 1578; s. auch Fontanas Ansicht und Rupps Plan; vgl. Littke S. 30.

[4] Ewlija S. 225/6 erzählt von der Einsetzung des ersten Ofener Paschas, ohne seine Residenz zu nennen. (*Deft.* II 22, aus den Jahren 1543/7, wird ein Pascha-Stadtteil beim Wiener Tor erwähnt.)

[5] Der *tārīch* nennt vielleicht das Jahr der Fertigstellung des Baues, in welchem Mürad nicht mehr in Ofen war (s. *Islam* VIII S. 243).

[6] Ich folge Ewlijas Anordnung S. 231—3.

[7] Ewlija S. 231 Z. 4.

[8] In den abendländischen Quellen heißt es meist Stuhlweißenburger Tor; dem türkischen Namen entspricht die Bezeichnung „Feldt-Tor" im Plane der *Sonderbaren Begebnüsse* und Juvignys „Thalthor"; vgl. auch Haeufler S. 82, Zieglauer S. 74.

[9] Band I S. 301, 303, 304.

[10] Band I S. 453, 491.

[11] Ewlija S. 231 Z. 14.

[12] Ewlija S. 232 Z. 11.

[13] Irrtümlich deutet Karácson (*Rég.* S. 149) Marsiglis Beischrift *Beig Capi* für dies Tor im türkischen Plane der Umgegend Ofens als *Bég-kapu*, Tor des Bejs. Außer „Wiener Tor", heute ungarisch Becsi capu, (Gerlach S.12b, Fontana 23) kommen folgende Namen vor: Granerthor (Juvigny), Judentor (Némedy S. 5; Schams S. 104), Samstags- (*Monarchie* S. 94) oder Sabbath-Tor (Isthuanffi S. 144b, 145a, b, 451b, Zieglauer S.74). Károlyi Plan I: n.

[14] Im türkischen Stadtplan *jehūdīler mahallesidir*; Ewlija S. 232 Z. 8. —Vgl. Isthuanffi a. a. O., Lubenau I S. 82, Fontana 34. Károlyi Plan III: d.

nach Ewlijas Angabe[1] zwei *mahalle*, Quartiere, umfaßte. Von einigen anderen Quartieren sind uns die Namen erhalten: Diese schließen sich zum Teil an die Namen der Moscheen[2] der Stadt an, wie z. B. bei einem nach der großen Moschee genannten Stadtteil[3] und einem Mittelmoschee-Quartier.[4] Andre Namen sind: der Wiener Tor-Stadtteil,[5] der nach den *châss*-Thermen benannte Stadtteil,[6] der Kerker-Stadtteil,[7] *mahrūse-i-Budun mahallātyndan Ibrāhīm bölükbaschy mahallesi*[8]. Von den Plätzen der Stadt haben im türkischen Plane zwei die Bezeichnung *tscharschu*, Markt.[9] Den nördlichen von ihnen nennt Marsigli[10] Mustafa Pascha-Markt. Einmal[11] hören wir von einem Ofener *tscharschu-i-bakkālān*, Markt der Grünwarenhändler. An Straßennamen kommen vor: Janitscharen-Aga-, Warmbad-, Erdturm-Straße,[12] Kadi-Straße,[13] Kesselflicker-, Schuhmacher-Straße.[14] —

3. *Kafesli kapu*. Dieses „Fallgatter-Tor" liegt „auf der nach der Donau hinblickenden Seite dieser Mittelfestung". Nach der weiteren Beschreibung bei Ewlija[15] ist es ein besonders kleines, enges Tor, von dem aus eine Steintreppe in die große Vorstadt[16] hinabführt, so daß es nur für Fußgänger zu passieren ist. Diese Angaben, besonders auch der zweite für dieses Tor von Ewlija überlieferte Name *ogrun kapu*, geheimes Tor,[17] führen auf die sogenannte Jesuitenstiege. Der türkische Stadtplan hat hier die Bezeichnung *kütschük kapu*, kleines Tor.

4. *Seraj kapusu*. „Das Schloßtor" der Mittelfestung ist „nach Norden geöffnet",[18] befindet sich also auch in der der Donau zugewandten Stadtmauer. „Durch dies Tor kommen alle Mitglieder des Diwans herein und gehen nach dem Pascha-Schlosse[19] . . . von diesem Tor voll Menschengedränge steigt man nach unten hinab".[20]

[1] S. 245 Z. 6 v. u.
[2] s. u. S. 26ff.
[3] *Defterek* II 22 (aus den Jahren 1543/7).
[4] *Defterek* II 372 (1567/70).
[5] *Defterek* II 374 (1567/70.
[6] *Defterek* II 10 (1542). (Zur Vorstadt gehörig ?)
[7] *Defterek* II 22 (1543/7); vgl. u. S. 6.
[8] Ms. der Kgl. Bibl. Berlin: Diez A 8⁰ 50, fol. 2 b. (Pertsch Nr. 29).
[9] Etwa der heutige Disz tér und Szt. Háromság tér. Den ersteren meint Ewlija S. 234 oben. — S. auch *Defterek* II 375 (1567/70).
[10] *Rég.* S. 135.
[11] *Defterek* II 375.
[12] s. den türkischen Stadtplan (55, 59, 61).
[13] *Rég.* S. 137.
[14] *Rég.* S. 135; vgl. türk. Stadtplan (43): Es ist der Platz der Kesselflicker.
[15] S. 232 Z. 6—2 v. u.
[16] s. u. S. 9f.
[17] Isthuanffi S. 145b—146a portulam quandam obsoletam, nemini fere, aut paucissimis cognitam... Eine italienische Stadtansicht (*Rég.* 150/1): 21 Oruds kapusi, Porta digiunatoria (Tor des Fastens); hierauf gehen wohl die gleichlautenden Bezeichnungen zu den Stichen bei Boethius II 444 und Szendrei S. 616/7 zurück. — Salamon, *Geschichte von Budapest*, Situationsplan: a Ausfalltor; Károlyi Plan I: 1; *Monarchie* S. 43ff.
[18] Ewlija S. 232 u.
[19] s. oben S. 2f; dies nach dem Pascha-Schloß benannte Tor darf man also keineswegs mit dem nach der Königsburg benannten *seraj kapusu* des türkischen Planes gleichsetzen, wie es im *Tārīch-i-ʿosmānī endschümeni medschmūʿasy* 1914 Nr. 26 S. 122 geschieht.
[20] Ewlija S. 232—3.

In unmittelbarer Nähe des Pascha-Schlosses liegt das Haupttor der Ostmauer, das der türkische Plan seinem Zweck entsprechend[1] als *su kapusu*, Wassertor, bezeichnet.[2] Unter demselben Namen erwähnen es auch Petschewi[3] und Na'īmā[4].

5. *Topchāne kapusu* „Arsenal-Tor". „Auch dieses öffnet sich nach Norden... es ist eine Promenade mit dem Blick auf die Donau, die Ebene von Pest und Kecskemét zeigend".[5] Im türkischen Plane ist *topchāne*, das Arsenal, eingetragen; der Arsenalplatz[6] kann nur der nördlich daran anstoßende, im Plane unbenannte Platz sein. Ein Tor in der Nähe des Arsenals, welches vom Arsenalplatz durch die Stadtmauer in die Vorstadt hinabführte[7], müssen wir uns im Arsenal-Tor vorstellen. Nur wenige Pläne[8] haben hier ein Tor, doch ist diese Lage auch deshalb wahrscheinlich, weil Ewlija bei der Beschreibung der Tore die Mittelfestung bisher von der Westseite[9] über die Nordfront[10] nach der Ostfront[11] an der Mauer entlang umkreiste. Dieser Richtung weiter folgend behandelt er die beiden Tore in der Südmauer der Mittelfestung, also an der Grenze der Innenfestung.

6. Den Namen des ersten gibt Ewlija nicht an; „auch auf den Arsenal-Platz gehend ist es ein breites Tor... durch dies Tor kommt man nach dem Bali Pascha-Platz und nach dem Goldapfel-Schloß.[12] Es ist ein nach Osten gerichtetes Tor".[13] Diese Beschreibung würde auf das *dilendschi kapusu*, Bettler-Tor,[14] des türkischen Stadtplanes zwischen dem Arsenal- und Bali Pascha-Platz passen. Nun ist aber das von Ewlija S. 235 oben erwähnte Tor der Innenfestung hiermit identisch und wird im folgenden mit dem im Plane als *seraj kapusu*[15] bezeichneten Tor zu einem doppelten Tore der Innenfestung zusammengefaßt, zwischen dessen beiden Einzeltoren der Bali Pascha-Platz liegt. So wird auch die obige Stelle[16] das doppelte

[1] s. unten S. 9f.

[2] Die abendländischen Quellen haben mehrere Namen: St. Johannes- oder Wasser-Tor [صولق 1. *suluk* Wasserbehälter 2. (*Aja*) *soluk* ἅγιος φιλόσοφος = Evangelist Johannes, später = Ephesus (Zenker). Sollte der doppelte Name hiermit zusammenhängen?] Pester-, Donau-, Konstantinopler-, Byzantiner-Tor.

[3] Band II S. 248 oben.

[4] Band I S. 302, 303 Mitte.

[5] Ewlija S. 233 Z. 2—5.

[6] Ewlija S. 233 Z. 14ff.

[7] Nach Ewlija S. 233 Z. 3—4 führte eine 10-stufige Steintreppe in die Vorstadt hinab.

[8] *Wahrhafftter Grundriß, und Situation der in Nider Ungarn ligendē Haubt Statt Ofen, wie selbige dermahlen an Seitten Ihrer Churfrtl. Dhrtl. in Baÿrn Attaquirt, belagert und beschossen, auch wie weit mit Approchiren und gelegten Brechen biß den 20ten July Ao. 1686. gekommen, und Auanciret worden.* (München, Hof- und Staatsbibl. Mapp. IX 335); Boethius II S. 444/5. Beide Pläne zeigen das Tor deutlich, ohne es zu benennen.

[9] Ebene-Tor.

[10] Wiener Tor.

[11] von Norden nach Süden: Fallgatter-, Schloß- und Arsenal-Tor.

[12] d. h. nach der Innenfestung.

[13] Ewlija S. 233 Z. 5—7.

[14] Fontana 28. Schlos Porten oder Thor. Károlyi Plan I: Nc, II: f.

[15] Ewlija passiert dieses nach Besichtigung des Bali Pascha-Platzes, S. 235 Z. 11—10 v. u.; Károlyi Plan I: Nb, II: l.

[16] Ewlija S. 233 Z. 5—7.

Tor meinen, worauf auch in der Beschreibung die doppelte Zielangabe hinweist: Durch den ersten Teil dieses Tores[1] kommt man auf den Bali Pascha-Platz, durch den zweiten[2] direkt nach dem Goldapfelschloß.[3]

7. *Hisār-i-petsche kapusu*, das Tor der Efeufestung. „Diesem (dem vorigen) Tore nahe zur Rechten... nach Osten schauend, ohne Straße, ist es ein kleines Tor".[4] Rechts[5] vom Schloßtore, dem zweiten Teile des letztgenannten Tores, im Plane dicht daneben ohne Namen eingezeichnet, liegt das Tor. Es bildet nach dem Plane den Zugang zur *jeñi mahalle*, dem neuen Quartier[6]; daß dies Ewlijas Efeufestung ist, bestätigt sich auch an andrer Stelle.[7]

Durch diese sieben Tore wird die Umgrenzung der Mittelfestung genau bestimmt: es ist die Ringmauer der Festung in ihrem ganzen nördlichen Teile, im Süden gegen die Innenfestung die doppelte Festungsmauer, von der wir oben[8] gesprochen haben.

Zur Topographie der Innenfestung vgl. die *Veröffentlichung der Doktor-Hermann-Thorning-Gedächtnis-Stiftung*, Heft 1, Erklärung zu Nr. 13, wovon hier manches wiederholt werden muß.

Nachdem Ewlija[9] vom Pascha-Schlosse der Mittelfestung nach 300 Schritten auf den Arsenalplatz[10] gekommen ist, geht er durch den ersten Teil des doppelten Tores der Innenfestung auf den Bali Pascha-Platz, welcher weit ausgedehnt ohne Häuser vor ihm liegt.[11] Hier[12] befindet sich ein wohlbewachtes Gefängnis, „welches an den tiefsten Höllengrund erinnert", also wohl unterirdisch ist. Ein anderes Gefängnis, das schon zum Königsschlosse gehört, ist im türkischen Stadtplane weiter südlich eingetragen.[13] Das kleine Osttor des Platzes nennt Ew-

[1] das Bettlertor des Planes.

[2] im Plane: Schloßtor.

[3] vgl. über dieses unten S. 24ff.

[4] Ewlija S. 233 Z. 8; (oder *petsche* = Schleier? Dann etwa „vorgeschobene Befestigung, Vorwerk".) Littke S. 21 „Ausfalltor" (?) Dies Tor dürfte mit dem S. 236 Z. 7 erwähnten „geheimen Tor" (das von dem oben S. 4[17] genannten wohl zu unterscheiden ist!) identisch sein.

[5] Wenn man, wie nach dem Vorausgehenden anzunehmen ist, nach Süden blickt.

[6] In der Abbildung *Monarchie* S. 49: D untere Straße oder Zwinger. Károlyi Plan I: M, II: 0 breiter Zwinger.

[7] Ewlija S. 236 Z. 10. — Das dort erwähnte kleine eiserne Tor wird das von Károlyi im Plane I mit N, II mit l bezeichnete Tor sein.

[8] s. S. 1f. — Die Strecke von 1000 Schritt, welche Ewlija S. 230 Z. 7 für diesen Gesamtumfang der Mittelfestung angibt, ist entschieden zu kurz.

[9] S. 234 Z. 13.

[10] s. oben S. 5[6].

[11] Ewlija S. 235 Z. 8.

[12] vgl. Ewlija S. 235 Z. 5 mit Z. 3! Károlyi Plan I: Z, II: Z.

[13] Von diesem spricht Rāschid I S.456 Z. 8 v. u.; Károlyi etwa Plan II: Ya. Im *Tarīch-i-ʿosmānī endschümeni medschmūʿasy* 1914 S. 122 und auch von Karácson in *Rég.* S. 143 Nr. 3 werden die beiden Gefängnisse fälschlich gleichgesetzt. — Die Ofener Gefängnisse schildert eingehend Johannes Auer (bei Haeufler S. 95), welcher dort in demselben Jahre 1663 schmachtet, in welchem Ewlija Ofen besucht. Wir erfahren manch interessante Einzelheit, doch ist die Schilderung topographisch nicht ganz klar. Jedenfalls werden mehrere ober- und unterirdische Gefängnisse unterschieden, unter ihnen auch der bekannte „stumpfe

lija[1] Bali Pascha-Tor, der türkische Plan einfach „kleines Tor“[2]. Der zweite Durchgang des Tores der Innenfestung führt Ewlija vom Bali Pascha-Platz nach Süden auf den Platz des Königsschlosses[3], der weiterhin wie im türkischen Stadtplane einfach *seraj mejdāny*, Schloßplatz, genannt wird. Unmittelbar daran liegt die Königsburg[4], welche den ganzen noch übrigen Südteil des Festungsberges ausfüllt. Dazu gehört auch das große Rondell, die *büjük frengī kulle*, großer fränkischer Turm, des türkischen Planes. Das fränkische Tor, *frengī kapu*,[5] dicht dabei ist identisch mit Ewlijas[6] *aschagy suluk kapusu*, dem unteren Wassertor. — Als oberes würde diesem Ewlijas Schloßtor der Mittelfestung entsprechen, das, wie wir sahen[7], auch mehrfach Wassertor genannt wurde.

Für die Topographie der Vorstädte kommt von den türkischen Quellen wieder hauptsächlich Ewlija in Betracht.[8] Er unterscheidet zwei große Vorstädte und beschreibt in je einem Abschnitt *debbāg chāne waroschu*, die Gerberei-Vorstadt, und *büjük warosch*, die Große Vorstadt.[9]

Die Gerberei-Vorstadt liegt „am Donauufer im Tale von Budin in einer weiten Ebene“;[10] „durch das Innere der Gerberei-Vorstadt am Fuße des (Keulen-Elias-) Berges“[11] kommt Ewlija, als er von der Befestigung auf diesem Berge geht, um die Schiffsbrücke anzusehen.[12] Diese beiden Angaben zeigen, daß es sich um die heutige Raitzenstadt oder Tabán handelt.[13] Den von Ewlija überlieferten Namen wird sie dem Umstande verdanken, daß gerade dort zur Türkenzeit das

Turm“, Csonka torony. — Über diesen vgl. auch Bel III S. 354/5, Rotenhan S. 51, Takáts *Ungar. Rundschau* 1915 S. 810; die italienische Ansicht, *Rég.* S. 150/1: (6.); Tafferner S. 175.

[1] S. 235 Z. 12.

[2] So hat Marsigli in der Erläuterung zum türkischen Plan der Umgegend Ofens *chiuchiu capi*, und die Ansicht der Festung (*Rég.* 150/1) *Chiuciuk kapusi;* hiernach wieder der Stich bei Szendrei S. 616/7. Károlyis Pläne I u. II zeigen dies Tor ohne Benennung.

[3] *kral serajy mejdāny*, Ewlija S. 235 Z. 10—9 v. u. — Károlyi Plan I: γ, II: i: zweiter oder mittlerer Platz. Szendrei S. 300/1: III äußerer Burghof.

[4] im Plane *kral serajlary*, Königsschlösser, bei Ewlija *kyzyl elma serajy*, Goldapfel-Schloß, genannt. Genaueres hierüber s. u. S. 24ff.

[5] Der Plan der *Sonderbaren Begebnüsse:* 2. Das Welsche Rundell, allwo auch das Welsche Tor. Némedy S. 12; Szendrei S. 616/7: 2; Károlyi Plan I: G, II: F; *Monarchie* S. 49: L und R; vgl. Isthuanffi S. 144b.

[6] S. 240 Z. 5, S. 235, Z. 14.

[7] s. oben S. 5, besonders Anm. 2—4.

[8] Allgemeine Erwähnungen „der Vorstadt“ von Ofen finden sich bei Naʿīmā (I S. 210 oben) und in der 11. Urkunde in Behrnauers Nachlaß („Mädcheninsel gegenüber der Vorstadt von Ofen“, s. u. S. 76f), auch in der in Karácsons Urkundensammlung S. 77 übersetzten Bescheinigung. – Rāschid I 451 Z. 7 v. u. meint wohl die Oberstadt, Ewlijas „Mittelfestung“.

[9] Ewlija S. 240—242. — Während der Beschreibung erscheint die Bezeichnung *aschagy warosch*, Untere Vorstadt, die auch sonst mehrfach vorkommt (S. 232, 233, 236, 244).

[10] Ewlija S. 240 Z. 11 v. u.

[11] Des heutigen Blocksberges; s. unten S. 11.

[12] Ewlija S. 251 Z. 6 v. u.

[13] *Taban*, (Berg-) Sohle, als türkischen Namen dieser Vorstadt überliefern die abendländischen Schriftsteller mehrfach. Von den türkischen Quellen hat ihn, soweit ich sehe, nur ein Defterband aus der Zeit 1628/9, (mehrfach: *defterek* I S. 426, 433, 445).

Gerberhandwerk besonders blühte.[1] Bei der Beschreibung der Gerberei-Vorstadt bringt Ewlija mehrere Zahlenangaben, welche zeigen, daß sie ein besonders dicht bevölkerter Stadtteil war. So lagen auf dem verhältnismäßig kleinen Raum neun Quartiere mit tausend meist hölzernen, ärmlichen[2] Häusern, während auf die ganze übrige Vorstadt 15 Quartiere mit 2500 Häusern kommen.[3] Die Zahl der Gotteshäuser,[4] welche für die Stadt und die Große Vorstadt mit der der Quartiere übereinstimmt, übertrifft sie hier ausnahmsweise um zwei. Drei Chans (gegenüber einem in der übrigen Vorstadt[5]) sind ein Zeichen lebhafteren Handels und Verkehrs der Gerberei-Vorstadt; hierzu wird die nahe Schiffsbrücke der Grund gewesen sein. Drei Thermen lagen in dieser Vorstadt[6]: die Gerberei-Therme ist nach der Vorstadt benannt, und nach der Grünsäuligen Therme heißt eines ihrer Quartiere[7]; die dritte ist die offene Therme.

Die Gerberei-Vorstadt hatte eine besondere, wenn auch nur bescheidene[8] Besatzung. Befestigungen werden jedoch in dieser von beiden Seiten stark überhöhten Vorstadt nicht erwähnt.[9]

Nördlich der Gerberei-Vorstadt, wo der Festungsberg der Donau am nächsten kommt, lag der viereckige Garten des Königsschlosses, mit einer Mauer umgeben.[10] Die Südseite war zu einer befestigten Anlage ausgebaut, um die Wasserzufuhr zu der Festung auf dem Bergrücken stets gesichert zu haben. Der türkische Plan zeigt deutlich diesen Wasserweg[11] von der *su kullesi*, Wasserturm,[12] zwischen Mauern aufwärts im Winkel bis zum *frengī kapu*, dem fränkischen Tor.[13] Bei dem

[1] Nach Ewlija S. 240 Z. 7 v. u. gab es hier 100 Gerberläden. — *Rég.* S. 160 spricht Marsigli von seinem Plane, die Festung Ofen im Westen und Süden durch einen Stausee zu schützen, und zwar durch Absperrung des später sog. Teufelsgrabens; von diesem zur Regenzeit wasserreichen Bach erzählt er, daß die Türken ihn benutzten, um die Felle herzurichten, und ihn deshalb *Tabaç-schic* nannten (d. i. wohl *debbāġdschyk*). — Von einer zu einem Wakf Mustafa Paschas gehörigen Gerberei hören wir *defterek* II S. 704, aus dem Jahre 1601.

[2] Ewlija S. 240 Z. 10 v. u.; vgl. Salamon, *Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft* S. 160/1.

[3] Cod. Flügel Nr. 1278 gibt als Gesamt-Häuserzahl — für frühere Zeit! — 2000 an.

[4] *mihrāb;* vgl. N. Rhodokanakis, *Wort- und Sachforschung im Arabischen* (*Zu arab. mihrāb „Gebetsnische“*): *Wörter und Sachen* Bd. 3. 1911/12. S. 118ff.

[5] Ewlija S. 242 Z. 9 v. u.; in der inneren Stadt gab es fünf (S. 239 Z. 10). Ewlijas (S. 248 Z. 11—12) *direkli ylydschesi chāny* hat der türkische Stadtplan als *jeschil direklü chāny* (nicht *dschāmi'i*, wie Karácson *Rég.* S. 144 irrtümlich liest.)

[6] Ewlija S. 240 Z. 7 v. u. Ewlijas Gerberei-Therme bezeichnet der türkische Plan als kleine Therme. — Genaueres über diese Thermen s. unten S. 39.

[7] Ein anderes heißt einfach *ylydsche mahallesi*, Thermenquartier.

[8] 1628/9 waren es nach *defterek* I S. 426 23 *müstahfiz*, Garnisonsoldaten, und 11 Aseben. Ihr *ketchudā* wird S. 433 erwähnt.

[9] 1684 und 1686 rückten die belagernden Bayern von dieser Seite her der Festung mit „Approchen“ und „Attaquen“ zu Leibe.

[10] In den Plänen meist „Schloßgarten“ genannt. Bei Szilády Bd. I S. 117 hören wir von einer Lieferung von Pfählen für diesen Garten.

[11] anscheinend doppelt; vgl. Ewlija S. 240 Z. 15: *iki su jolu*. Über *su jolu* bei Ewlija vgl. R. Hartmann im *Islam* IX, 214. Cod. Flügel Nr. 1278: *kal'eden suja iner binā olunmusch machfī jolu wardyr* von der Festung bis zum Wasser hinunter gebaut gibt es einen gedeckten Weg; — vgl die zweite der *Vier warhafftige Missiue*, und Sonnemanns Plan: 11.

[12] mit schenswerten Maschinen (Ewlija S. 246 Z. 2—3). Károlyi Plan I: ϑ, II: K.

[13] s. oben S. 7[5].

der Donau parallel laufenden Teile der Gartenmauer lagen nach dem Plane teils Handels- und Hafeneinrichtungen wie *bejlik anbārlar*, die Staatsspeicher,[1] und *Pascha buzchānesi*, der Eiskeller des Paschas[2], teils Befestigungsanlagen wie *bölme*,[3] Teil(befestigung), und, weiter in die Donau hervorragend, *Örüdschü aga kullesi*.[4] Diese starke Bastion nennt Ewlija *ʿAlī Pascha tabiasy*[5]; die Benennung eines Quartiers der Großen Vorstadt *ʿAlī Pascha burdschu mahallesi*, A. P.-Turm-Quartier[6], zeigt, daß die ganze Befestigung zur Großen Vorstadt gerechnet wurde.

Der Hauptteil der Großen Vorstadt[7] lag nördlich hiervon. Ewlija betritt sie durch das Hafentor, *iskele kapusu*,[8] und geht dann[9] auf der die ganze Vorstadt in „westlicher" Richtung durchziehenden Hauptstraße bis in die Nähe des Gül Baba-Hügels, unterwegs wiederholt *bölmeler*, Zwischenmauern, durch Tore passierend. Die erste von diesen ist *āchyr bölmesi*, die Stallmauer, mit *āchyr kebīr kapusu*, dem großen Stalltore.[10] Über die Anlage dieser Befestigung berichtet Petschewi Bd. II S. 247 u.: „Im vorigen[11] Jahre hatte der verstorbene (bosnische Mehmed Pascha)[12] am Kopfe der zur Verteidigung Buduns dienenden Ställe von Hecken und Stäben eine kleine Zwischenbefestigung angelegt, das zwischen jenen beiden Ställen liegende große Tor schließen lassen und bis zu dem vom Wassertor[13] herabkommenden Wege die beiden Seiten zu einer kleinen Füllbefestigung von Gesträuch gemacht." Dies erwies sich gleich bei der Belagerung 1602 als nützlich für die Versorgung der Festung von der Donau her.

Wir haben es mit einer zweiten[14] jüngeren Wasserholanlage zu tun, welche dann bis zu Ewlijas Zeiten im wesentlichen unverändert geblieben zu sein scheint. Er beschreibt sie folgendermaßen:[15] „Unten am Stalltore gibt es in der Donau

[1] nicht am Flusse, sondern etwas weiter aufwärts im Garten. Der italienische Plan *Rég.* S. 150/1: 24. *Hambarlik, Case delle vittuaglie.* (Näher der Donau unter einer Kuppel: 25. *Fonte d'acqua, il migliore che sia in Buda.*) Ebenso die Pläne bei Boethius u. Szendrei. — *Defterek* II 699: zwei Tschausche sind *emīn-i-anbār*.

[2] Lubenau II S. 9 „Solche Eisgruben gehören zum Theil dem türckischen Kaiser, zum Theil den Waschen, und losen viel tausent Ducaten ein Jahr draus" (Jacob); s. auch unten S. 36.

[3] Hiernach heißt im zweiten türkischen Plan der Wasserturm *bölme kullesi*.

[4] *orudsch*, Fasten, wie Marsigli und Karácson lesen, gibt wenig Sinn; vgl. u. S. 32[14].

[5] s. unten S. 20.

[6] Ewlija S. 242 Z. 11.

[7] Beschreibung Ewlija S. 240 u.—242.

[8] welches „sich nach Süden öffnet", also in der der Donau parallel laufenden Mauerstrecke gelegen haben wird. — Den engen Südteil dieser Vorstadt nennen abendländische Quellen bezeichnend „Taschental", den Nordteil „Juden- oder Wasser-Stadt", (heute Víziváros).

[9] Ewlija S. 240 Z. 3 v. u. ff.

[10] Hier waren noch die Ställe des Königs Mathias erhalten; s. Ewlija S. 244 Z. 8—10. Der türkische Plan nennt den Turm am Ufer Stallturm. Nach dem Stalltore hieß ein Vorstadtquartier, Ewlija S. 242 Z. 11.

[11] *ewwelki;* Naʿīmā I 302, der Petschewi mit geringen Änderungen abschreibt, hat *sābyka*, vergangen, also 1601. Hammer, *Geschichte* Bd. 4 S. 323f geht nur nach Naʿīmā.

[12] Naʿīmā: *Mahmūd Pascha.* Vermutlich kommt kein Ofener Bejlerbej in Frage.

[13] s. o. S. 5.

[14] Rāschid I S. 455: *Tuna tarafyndan su jollary* (plur!). Isthuanffi S. 147b, 148b, 450b, 451a erwähnt die ältere Anlage, S. 486b die neue. Bocatius (bei Bel III S. 352) beschreibt diese Anlage, wie er sie 1605 sieht.

[15] Ewlija S. 241 Z. 14—16.

einen großen Turm. Und nahe diesem Turm gibt es noch einen andern Turm, aus welchem, nach der Mittelfestung mit Federn und Rädern(?) gehend, das Donauwasser künstlich herauskommt."[1]

Als es sich bei der Belagerung 1684 herausgestellt hatte, daß diese Anlage nicht genügend befestigt war, ließ man aus Stambul einen Ingenieur kommen, der dann die bekannte, neue, durch Bastionen und eine Palanka verstärkte Mauer anlegte[2], welche alle Pläne der letzten Zeit zeigen.

Nördlich vom Stalltor ist die nächste Abteilung *Tujgun Pascha bölmesi*.[3] Das Tujgun Pascha-Quartier mit großer Moschee, Medrese und Warmbad[4] gleichen Namens liegt hier. Weiter nördlich folgt *Sülejmān Pascha bölmesi*,[5] eine feste Mauer, welche die Hauptstraße wieder durch ein Tor überwindet.

Die Hauptstraße geht gerade auf ein Tor in der die Vorstadt im Norden abschließenden Umfassung zu, das „Hahntor in der Nähe von Gül Baba."[6] Jetzt folgt Ewlija dieser Ringmauer der Vorstadt nach Westen und nennt der Reihe nach *jeñi kapu*, das neue Tor, *kynnāre kapusu*, das Schlachthaustor[7] und *Sijawusch Pascha kullesi*, schon eine Bastion der Mittelfestung.[8]

Zwar hat diese Vorstadt 400 Läden an sauberen, gut gepflasterten Straßen[9], doch weicht sie schon äußerlich auf Abbildungen[10] von der Oberstadt dadurch ab, daß ihre Häuser keine geschlossene Straßenfront bilden, und Ewlija erzählt,[11] daß es an allen Ecken ödeliegendes Baugelände gab.

6000 Schritt für den Gesamtumfang der Vorstadt[12] setzen sich etwa zusammen aus 2000 Schritt in nördlicher und dann 1000 in westlicher Richtung, und diesen

[1] Auf die Umgebung dieses Wasserwerkes paßt der Quartiername *dolab mahallesi*, Ewlija S. 242 Z. 11; vgl. auch S. 239 Z. 10 v. u.

[2] s. Marsigli, *L'État militaire* etc. Bd. II S. 145, 148, wieder abgedruckt *Rég.* S. 163; ferner auch *Rég.* S. 153, wo der türkische Baumeister als *Tschausch Aga* bezeichnet wird. Károlyi Plan I, 14, 15, 16. Vgl. die Aussage eines desertierten Ofener Janitscharen, in den *Mitteilungen des k. k. Kriegsarchivs* 1886 S. 35 unten.

[3] Ewlija S. 241 Z. 1.

[4] S. 242 Z. 11, 15, 17, 18; über die Moschee vgl. unten S. 32f. Tujgun Pascha war 1553—6 Statthalter in Ofen.

[5] Ewlija S. 241 Z. 2. Über diesen ersten Ofener Pascha (1541—2) s. *Islam* VIII S. 120.

[6] Ewlija S. 241 Z. 4; vgl. neben dem türkischen Plan Fontanas Plan und Ansicht.

[7] So ist nach dem türkischen Plane das *mināre* des Stambuler Ewlija-Textes sicher zu verbessern. Für dieses Tor ist auch der Name *mezārlyk kapusu*, Friedhofstor, überliefert (so der Plan *Rég.* S. 150/1; Bizzozeri S. 181). Marsiglis Umschrift *Gnigni Capi* für *jeñi kapu* versteht Karácson (*Rég.* 149) merkwürdigerweise nicht. — Das *jeñi kapu* erwähnt auch Rāschid I S. 452 oben. — Nach Rupp S. 105 war das Schlachthaus oben in der Festung an die Magdalenenkirche (= Eroberungsmoschee, s. u. S. 29f) gebaut; Schlachtbankstraße heißt bei ihm eine Straße der Vorstadt. Die Türken scheinen also diese bestehenden Einrichtungen beibehalten zu haben.

[8] Jedoch nicht an der Nordwestecke, sondern weiter östlich gelegen, wie der türkische Plan zeigt. Der Erbauer ist jedenfalls Güzel Sijawusch, der 1648—50 Bejlerbej von Ofen, 1651 und 1656 Großwesir war und 1656 starb.

[9] Ewlija S. 244 Z. 5—7.

[10] z. B. Fontana.

[11] Ewlija S. 242 Z. 13.

[12] Ewlija S. 242 Z. 8.

3000 wieder zurück. — Den Häuserstreifen westlich außerhalb der Stadt[1] rechnet Ewlija nicht als besondere Vorstadt. Nur der östliche und der nördliche Vorstadtteil bilden seine „große" bezw. „untere" Vorstadt; zwischen diesen beiden Bezeichnungen wird kein strenger Unterschied gemacht.

In den türkischen Quellen werden auch einige Örtlichkeiten der nächsten Umgegend von Ofen erwähnt. Wenn die Türken sich auch meist eng an die ungarischen Namen hielten, so ergeben sich doch einzelne Schwierigkeiten. In einigen anderen Fällen hinwiederum läßt die Umschrift der Türken interessante Schlüsse auf die damalige ungarische Aussprache zu.[2]

Den im Süden von Budapest liegenden heutigen Blocksberg[3] nannten die Türken, wie der türkische Plan der Umgegend Ofens zeigt[4], *Gürz Iljās bajry*, Keulen-Elias-Berg. Zur Begründung dieses merkwürdigen Namens diente eine ganze Legende, welche Petschewi I S. 237 ausführlich mitteilt: Danach war der Heilige Keulen-Elias ein Held in Janina[5], welcher vor der Eroberung Belgrads (1521) große Taten vollbrachte. Nach seinem Heldentode schickten die Christen seinen Kopf an den König von Budin, der ihn aus Hochachtung vor seinem Heldenmute auf dem Blocksberge bestatten ließ. „Aber" — fährt Petschewi S. 237 u. fort — die christlichen Geschichtswerke erzählen etwas anderes — und nun folgt auf den nächsten beiden Seiten eine ausführliche Wiedergabe der Legende vom Hl. Gerhard.[6] — Kürzer spricht Ewlija S. 250 oben von dem „christlichen Priester Geranius". Diese Namensform, besonders aber Petschewis[7] گرازدوس, eine Entstellung aus Gerardus[8], weist uns darauf hin, daß dieser türkische Märtyrer nichts als der übernommene christliche ist. —

In richtiger Erkenntnis der strategischen Bedeutung des Berges begannen die Türken gleich nach der Eroberung Ofens (1541) mit dem Bau einer Befestigung auf seiner Spitze. Schon 1542 wurden die hier aufgestellten türkischen Geschütze dem deutschen Belagerungsheer am andern Donauufer sehr lästig.[9]

[1] die „hintere Vorstadt" der abendländischen Schriftsteller.

[2] Da Győr durch گور wiedergegeben wird, kann die damalige Aussprache nicht djör, wie heute, gewesen sein (Jacob).

[3] so benannt nach dem von den Türken darauf erbauten „Blochhaus", das die meisten alten Bilder zeigen; der heutige ungarische Name Gellérthegy ist der mittelalterliche deutsche Name Gerhardsberg.

[4] Läge der Plan nicht vor, so könnte die Lage des Berges allein aus Ewlijas Angaben erschlossen werden: nur beim Blick von einem der schmalen Südspitze der Festung vorgelagerten Berge aus kann der (S. 229 Z. 6 v. u. vorgebrachte und S. 250 u. wiederholte) Vergleich mit einer osmanischen Galeere Sinn haben. Vom Gül Baba-Hügel aber schaut man auf die breite Nordseite des Festungsberges; wir verstehen es, wenn Ewlija hier (S. 229 Z. 7 v. u.; das sinnlose *bādemsi* ist in *bādem gibi* zu ändern, Jacob) die Gestalt der Festung mit einer Mandel vergleicht. Auch kann man nur vom Blocksberg sagen, er beherrsche die Burg Ofen vollkommen. (Ewlija S. 237 Z. 8 v. u., auch S. 250 u.)

[5] Ewlija S. 248 Z. 3 u. 245 Z. 10 gibt ihm einen anderen Heimatsort.

[6] v. Kraelitz weist im *Islam* VIII S. 258 darauf hin, daß Petschewi Ungarisch kann und ungarische Schriftsteller benutzt.

[7] Band I S. 238.

[8] (und Übergangsform zu *Gürz Iljās* ?) Über das Heiligtum des Keulen-Elias s. unten S. 38.

[9] s. das Tagebuch des Christoph von Carlowitz, welches Meyer (in der *Zeitschrift für Preußische Geschichte und Landeskunde*, 16. Jg. Berlin 1879) S. 508ff zitiert, S. 517 unter

Aus ungarisch Kelenföld machten die Türken volksetymologisch *kīle sahrāsy* oder *owasy*, Scheffelebene.[1] Diese Ebene wurde als das gegebene Schlachtfeld betrachtet[2], besonders aber als Lager-[3] und Sammelplatz für muslimische Heere benutzt, welche zu Kämpfen an der österreichischen Grenze auszogen.[4] Hier mußten Truppen aus den Nachbarprovinzen acht Monate lang dienen.[5]

Als einen weiteren Ortsnamen der Ofener Gegend finden wir bei Ewlija *Mohabat*. Die Erwähnungen besagen, daß es vor dem Ebene-Tor[6], also westlich von Ofen[7], eine die Königsburg beherrschende Anhöhe war, welche daher auch vom Feinde zur Beschießung der Festung benutzt worden war.[8] — Nun hat der türkische Plan der Umgebung Ofens westlich der Festung[9] die Beischrift محنت بايرى, welche Karácson in der Erklärung im Anschluß an Ewlijas *Mohabat*[10] *Mohanat* liest. Immerhin bleibt der Unterschied der Namen bei Ewlija und im Plane beträchtlich.

Ähnliche Angaben wie Ewlija über *Mohabat* macht Rāschid über den Rabenberg, *karga bajry*, welchen er gelegentlich der Belagerungen 1684 und 1686 erwähnt[11]: auch dieser Berg wird von den Belagerern besetzt; er liegt gegenüber dem Ebenetor und beherrscht einige ihm gegenüberliegende Schanzen. Der türkische Plan zeigt, daß dies die heute Naphegy, Sonnenberg, genannte Anhöhe westlich der Königsburg ist.[12]

Der türkische Plan der Umgebung Ofens zeigt auf der Westseite der Stadt noch mehrere sonst unbekannte Namen von Örtlichkeiten, welche sich durch Vergleich mit einer modernen Karte feststellen lassen: *tschyl bajry*, der Haselhuhn-Hügel, dürfte dem kleinen Blocksberg, *kestane bajry*, der Kastanien-Hügel, dem Schwa-

dem 30. Sept. 1542. — Unter demselben Datum auch Traut S. 106. Somit hat die von Ewlija S. 250 Z. 13 angegebene Jahreszahl 948 h = 1541/2 D für die Befestigung ihre Berechtigung, und das von Abendländern gewöhnlich gebrachte Jahr 1598 bezeichnet mindestens nicht die

[1] erste Befestigung. — Vgl. unten S. 21f.
So erklärt es Ewlija S. 251 Z. 3ff.

[2] Ewlija S. 219 Z. 6—7.

[3] Petschewi II S. 219, 220, 246. — Mehrere der von Grzegorzewski mitgeteilten Schreiben sind auf der Ofener Ebene, *sahrā-i-Budun*, abgefaßt, z. B. S. ٧٩, ٨٢, ١١٩.

[4] Ewlija S. 213 Z. 5ff, S. 251, S. 255/6.

[5] Ewlija S. 228 oben.

[6] Ewlija S. 231 Z. 11.

[7] Ewlija S. 231 Z. 4; S. 247 u.: Gül Baba — Mohabat -Gürz Iljās ist die Linie im Bogen westlich um die Stadt herum, Kelenföld—Alt-Ofen östlich.

[8] Ewlija S. 237 Z. 5 v. u.

[9] in der Gegend des heutigen Adlersberges, Sashegy.

[10] S. 217 Z. 13 hat der Stambuler Ewlija-Text die Form *Mohajat*. — Der Stambuler Rāschid-Text im 1. Bande S. 451 hat abweichend محنث دپسی, „zusammengebogen, geneigt", was Hammer, *Geschichte* VI S. 436 als *mihnet depesi*, „Leidenhügel', deutet; nach ihm Némedy S. 6 und Linzbauer S. 123 Anm. (Die dort gegebene Gleichsetzung von Leidenhügel und Gül Baba wäre dann unrichtig).

[11] Rāschid Band I S. 452 Z. 3 v. u., S. 491 Z. 11, und Z. 9 v. u.

[12] Das Richtige hat Némedy S. 6. Dagegen Hammer, *Geschichte* VI S. 437 identifiziert *karga bajry* fälschlich mit dem Blocksberg, und dafür S. 439 *Gürz Iljās* mit dem Josephsberg. — Vgl. Linzbauer S. 123 Anm., Zieglauer S. 75, 95.

benberg und *keschischlik bajry*, der Mönch(tum)-Hügel[1], dem heutigen Lindenhügel, Hárshegy, entsprechen. An dem heutigen ördögárok, Teufelsgraben, bezw. hűvös völgy, kühlen Tal, finden sich die Bezeichnungen *Kowatschynadan gelen sudur*, „es ist das von Kowatschyna kommende Wasser" und *Kowatschyna joludur*, „es ist der Weg von K."[2]; *Kowatschyna* nannten also die Türken das weiter oben im Tale liegende, heute Nagy-Kovácsi[3] heißende Dorf.

Oft wird der Gül Baba-Hügel erwähnt,[4] welcher, noch heute bekannt und besucht[5], nördlich der Stadt einige hundert Meter vom Donauufer entfernt liegt. Da das Grab des Heiligen nicht auf dem Hügel selbst, sondern am Abhange liegt, hat der türkische Plan der Umgegend Ofens zwei Beischriften: *Gül Baba bajry*, G. B.-Hügel[6], und *G. B. türbesi*, das Grab des G. B., während der Stadtplan *G. B. tekjesi*, das Kloster des G. B., zeigt.[7] Die Türken scheinen diesen heiligen Hügel nicht befestigt zu haben, obwohl er die naheliegenden Vorstadtbefestigungen strategisch beherrschte.[8] So konnten die Feinde den Punkt leicht besetzen und als bequemen, den Türken gefährlichen Stützpunkt benutzen.[9]

„Auf der »West«seite der Festung Budin in der Nähe von Gül Baba und der Bali Bej-Therme[10] am Donauufer"[11] lag *barut chāne kal'esi*, die Pulverfabrik-Festung, „viereckig und mit vier Säulen, mit einem mächtigen Turm und einem nach »Süden« schauenden Eisentore".[12] Es ist die „kleine obere Vorstadt"[13] oder „Pulvermühl"[14] der alten Bilder. Als Erbauer wird meist[15] Arslan Pascha genannt, welcher 1565—6 Statthalter von Ofen war. Das von Ewlija[16] angegebene Jahr

[1] Über den Grund zu dieser Bezeichnung äußert Karácson in seiner Erklärung eine Vermutung (Nr. 7).

[2] Marsigli las 12. *Couacina* 13. *Tabae soú*, zertrennte also unrichtig die erste der oben genannten türkischen Beischriften. Da Karácson diese richtig unter Nr. 12 gibt, fällt natürlich Nr. 13 ganz von selbst fort.

[3] ungarisch kovács = Schmied.

[4] s. für Ewlija: Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 27[2])

[5] s. Jacob a. a. O. S. 26[6])

[6] Karácson liest merkwürdigerweise *Mehmed baba bajry* (*Rég.* S. 150, Nr. 21).

[8] Über das Heiligtum s. unten S. 37.

[7] Ewlija S. 241 Z. 13.

[9] So im Jahre 1011h = 1602 D (nach Na'īmā I S. 301) und auch 1686 (s. z. B. Némedy S. 6 unten). — Gül Baba ist im Vordergrund der Abbildung *Theatrum Europaeum* S. 1014/5 und in Fontanas Ansicht (Ia) sichtbar. Auf Fontana beruhen die Abbildungen bei Linzbauer, Tafel III und Haeufler S. 104/5.

[10] vgl. unten S. 40f.

[11] Ewlija S. 248 Z. 7—6 v. u.

[12] Ewlija S. 248 Z. 3—2 v. u.

[13] z. B. Meister Johann Dietz S. 79, Toifel S. 168/9, *Monarchie* S. 47; Zeiler S. 166/7, *Theatrum Europaeum* S. 570/1; Khevenhiller V S. 2518/19, und andere.

[14] Im türk. Stadtplan *barutchāne*. Juvigny 57; vgl. auch Fontana.

[15] Petschewi I S. 36. Ewlija S. 248 u. 249. Über Arslan Pascha vgl. jetzt Jensen *Islam* X S. 147f. — Nach Isthuanffi S. 450a unten erfolgte der Bau erst durch Mustafa Pascha. Dieser äußert in dem *Islam* IX S. 100ff. herausgegebenen Schreiben, aus Ägypten komme Pulver, und die Provinz leide keinen Mangel mehr daran. Hätte die Ofener Pulverfabrik damals bestanden, so hätte er sie sicher in diesem Zusammenhang erwähnt.

[16] Ewlija S. 248 Z. 5 v. u.

936 h = 1529/30 D für die Erbauung ist unwahrscheinlich[1] und auch sonst nicht belegt.[2]

Alt-Ofen hat während der ganzen Türkenherrschaft als eine zur *nāhije*, dem Bezirke, von Ofen[3] gehörige Stadt bestanden, doch scheint es im Laufe der Jahre immer mehr und mehr zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken zu sein. Im 16. Jahrhundert wird es mehrfach[4] als Lagerplatz von türkischen Heeren, während der Belagerungen 1598 und 1602[5] als feindlicher Stützpunkt erwähnt. Verhältnismäßig wohlhabend scheint die Stadt noch um 1580 gewesen zu sein: eine Steuerquittung[6] zeigt 90 zu einer Torsteuer[7] von je 50 Aktsche verpflichtete Häuser, und durch die andern regelmäßigen Abgaben des Ortes wird die Gesamtsumme von 20 000 Aktsche erreicht. Unter den mit Namen aufgeführten christlichen Einwohnern sind zahlreiche Handwerker und ein bíró, christlicher Richter.[8] Im Januar 1596 vermindert sich die Einwohnerzahl plötzlich um 2160 Christen, welche bei Nacht nach Gran fliehen.[9] Und so führen denn zwei Kopfsteuerlisten um 1630[10] nur noch 53 steuerpflichtige Häuser an. — Ewlija nennt Alt-Ofen nur einige Male nebenbei.[11]

Mehrere von den Donauinseln bei Ofen werden in den türkischen Quellen erwähnt. Bei der Belagerung Ofens im Jahre 1602 dringen die von Alt-Ofen her angreifenden Österreicher über *tschyl ada(sy)*[12] und *kyz(lar) ada(sy)*, die Mädcheninsel, vor. Die letztere liegt nach Ewlijas[13] Angabe Alt-Ofen gegenüber, nach der Urkunde Nr. 11 in Behrnauers Nachlaß „der Vorstadt von Ofen", wird also der heutigen Margaretheninsel entsprechen. Nach dieser Urkunde[14] scheint die an-

[1] Sollten die Türken schon vor der endgültigen Besetzung Ofens im Jahre 1541 in Ungarn Bauten errichtet haben?

[2] (Höchstens durch Petschewis Ausdruck (I S. 36) *ihdās*. Erneuerung (eines älteren, verfallenen Baues?)) — Einzelheiten über die Pulverfabrik s. unten S. 21f.

[3] s. *defterek* I S. 148, 322. Über den Ofener Bezirk vgl. unten S. 47.

[4] 1529 nach Solimans Tagebuch bei Hammer *Geschichte* III S. 649; gleich nach der Eroberung 1541 in dem 5. Staatsschreiben in Behrnauers Nachlaß (vgl. Hammer *Geschichte* III S. 230); 1594 bei Naʿīmā Bd. I S. 132.

[5] Naʿīmā I S. 209, 301.

[6] *defterek* II S. 541.

[7] d. i. Kopfsteuer, vgl. u. S. 49f.

[8] vgl. unten S. 54.

[9] Ortelius *Chronologia* S. 302/3.

[10] *defterek* II S. 710 und 729. — Die gleichzeitigen, bedeutend kleineren Zahlen für Kopfsteuer in Ofen und Pest zeigen, daß in Alt-Ofen die christlichen Einwohner ganz bedeutend mehr vorherrschten als dort. Übrigens war ja ein Teil der zu Ofen beschäftigten Christen steuerfrei (s. u. S. 59[4]).

[11] Ewlija S. 241 und 250, und sonst.

[12] Naʿīmā I S. 301 (u. 329); vgl. etwa oben S. 36: *tschyl bajry*, Haselhuhn-Hügel. (Oder ist چيل verderbt aus چپل?) — Petschewi II S. 247 oben beschreibt dasselbe Ereignis, nennt aber nur die Mädcheninsel.

[13] S. 241 Z. 7—6 v. u. — Hammers (*Gesch.* IV 323) Lesung in der Naʿīmāstelle *kazlar adasy*, Gänseinsel, stellt sich also als falsch heraus.

[14] Text und Übersetzung s. im Anhang, Nr. 2. — Über Fruchtbarkeit der Margaretheninsel in Jahre 1684 siehe Happel II S. 525. — Abendländische Schriftsteller haben für die Margaretheninsel Namen wie: Haseninsel, Herreninsel, Große Insel, St. Maria- und Jungfrau Maria-Insel.

fangs verödete Insel unter den Händen der Türken zu blühendem Land mit Obst- und Weinpflanzungen geworden zu sein.

Für das heutige Csepel sziget südlich von Budapest finden wir bei den Türken den Namen *kowin*-Insel[1], der bisweilen volksetymologisch zu *kojun adasy*, Schafinsel, umgeformt wurde.[2] Reich an Viehherden[3], an Acker- und Weideland und blühenden Dörfern[4] war diese Insel; ja, sie hatte sogar eine kleine Hafenstadt mit dem gleichen Namen.[5] Die Insel bildete eine besondere *nāhije* im Ofener Sandschak[6], sie hatte einen muslimischen Kadi[7], neben dem man aber christliche Richter bestehen ließ;[8] die Bevölkerung war ja durchweg christlich, und ihre Kopfsteuer[9] zusammen mit den andern Abgaben bildete alljährlich eine gute Einnahme der Ofener Staatskasse.[10]

2. Kapitel. Die Befestigungen.

Die Befestigungen Ofens lassen sich in die der Stadt, der Vorstadt und die beiden Forts, die Pulverfabrik und die Keulen-Elias-Festung auf dem Blocksberge, scheiden.

Die Ringmauer der Festung, welche von erheblicher Breite und Höhe war[11], war an mehreren Stellen noch verdoppelt: vom Goldapfelschloß bis zum Ebenetor[12], d. h. am ganzen Südteile der Westfront der Festung;[13] vom Bali Pascha-Tore

[1] Ein Schreiben Mustafa Paschas (*Islam* VII S. 277) hat قوين, ebenso die Berliner Handschrift *Orient* 112 (Pertsch Nr. 269) fol. 8 v aus dem Jahre 999 h = 1591 D. Das 13. Staatsschreiben in Behrnauers Nachlaß hat حزيره قووين; diese Form hat auch Ewlija S. 211 in der Überschrift (Als ungarische Aussprache gibt er قوون *kowun* an.) Die *defterek* umschreiben es ungarisch mit Kövin, Ráczkeve (Raitzenmark). Marsigli, *Danubius etc.* I S. 29: Kovinska Ada. *Voiage de Levant* S. 48: A cinq lieuës de Bude est un bourg nommé Couin, dont les habitans sont tous Caluinistes,... (sollte zwischen Kowin und Calvin (Chauvin) ein Zusammenhang bestehen?)

[2] Ewlija S. 211 Z. 14.

[3] Ewlija S. 211 Z. 15; *defterek* II 261: Viehsteuer.

[4] Nach Ewlija a. a. O. sieben; *defterek* I 144/5 werden Dörfer genannt, von denen eins Csepel heißt; so heißt auch schon damals die ganze Insel, s. Bel III S. 14. — Auch Margarethen-insel hieß diese Insel (Bel a. a. O., Isthuanffi S. 147a, Fontana 78, der Plan bei Károlyi S. 357, Bizozeri S. 181; Böhm, *Die Handschriften des k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchivs*, Wien 1873: Nr. 320, 1.)

[5] *defterek* I 144/5; II 10: Hafeneinnahmen, auch II 261; s. ferner Karácsons Urkundensammlung S. 48.

[6] s. unten S. 47.

[7] *defterek* I 126. Die Insel bildete also einen besonderen Gerichtssprengel *kazā* (s. *Islam* VII S. 277). Die Berliner Urkunde (s. Anm [1]) ist vom Kowiner Kadi unterzeichnet.

[8] *defterek* II S. 57, auch S. 10.

[9] *defterek* II 710, 730.

[10] Pachteinkünfte: *defterek* I 24, 57, II 56, 187, 264, 295, 348.

[11] vgl. Marsigli *Rég.* S. 152, auch S. 118 u. 122. Ewlija S. 230 Z. 3 gibt als Breite 56 Fuß an.

[12] Ewlija S. 229 unten.

[13] vgl. den türkischen Stadtplan und die abendländischen Pläne.

bis zum unteren Wassertor[1], also auf dem gegenüberliegenden Teile der Ostseite; ebenso auf der Südfront wegen der gefährlichen Nähe des überragenden Blocksberges[2]; ferner war zwischen der Mittel- und Innenfestung eine Doppelmauer quer über den Festungsberg gezogen.[3] Somit war die wichtige Innenfestung ringsum durch Doppelmauern geschützt. Die Mittelfestung hatte nur an der gefährdeten Nordfront eine zwei-, z. T. dreifache Mauer, sonst nur eine einfache.[4]

Die Wirkung der Mauer wurde durch den Festungsgraben[5] verstärkt. Dieser konnte streckenweise fehlen, so z. B. an der Westfront, wo das abschüssige Gelände an sich schon genügende Sicherung bot.[6] Beim Wiener Tor lag auf einer Strecke von 1000 Schritt[7] ein tiefer, breiter, in Felsen gehauener Graben, jedoch zwischen den hier verdoppelten Mauern.[8]

Die Türken haben die Mauer im Laufe ihrer Herrschaft mit zahlreichen Wachthäusern, Türmen und großen Bastionen (Rondeln) versehen.[9] Schon aus dem Jahre 1542 haben wir ein Zeugnis[10] besonders reger Bautätigkeit und erfahren, wie viele große Befestigungswerke die Türken schon in so kurzer Zeit ihrer Herrschaft in Angriff genommen hatten und wie der Bau betrieben wurde. — Betreffs der Bauweise der Bastionen, deren „jede ihre besondere Geometrie hat", lobt Ewlija[11] die gute, alte Zeit mit ihren geschickten Baumeistern, gegen welche die seiner Zeit nicht aufkommen. Nach seiner Angabe[12] sicherte man die Bastionen durch Aushöhlen ihrer Mauern, „wie Schildkrötenrücken", wodurch ein Abprallen der (schräge) einschlagenden Geschosse erreicht wurde. Unter den Bastionen legte man Hohlräume an; feindliche Minen explodierten dann in diese Lufträume, also gleichsam ins Leere hinein, ohne die Bastionen ernstlich zu beschädigen.[13] —

[1] Ewlija S. 235, Z. 13 v. u., d. i. im türkischen Plane *kütschük kapu* bis *frengī kapu;* vgl. oben S. 7[2] und [5].

[2] Ewlija S. 237 Z. 8 –7 v. u. Südlich dieser Doppelmauer vorgelagert war dann noch das große Rondell (vgl. unten S. 18). — Cod. Flügel Nr. 1278 fol. 108 v: قره‌دن كرز الياس دپه‌سى بو شهره محكم حواله اولغله اول محذور رفعى ايچون عظيم تدارك كورلمشدر, da von der Landseite her der Keulen-Elias-Berg eine diese Stadt stark überragende Anhöhe ist, hat man mächtige Vorkehrungen getroffen, diesen Übelstand zu beseitigen.

[3] s. oben S. 1f, 6.

[4] vergleiche die Pläne der Festung.

[5] Nach der Bodenbeschaffenheit war er nicht mit Wasser gefüllt, sondern trocken.

[6] Ewlija S. 230, Z. 3—5.

[7] Ewlija S. 230, Z. 5—6.

[8] vgl. die Pläne, besonders Károlyi Plan I: t, III: H; Bizozeri S. 181 (auf den sich Ziegler S. 73 beruft). Im Plane des *Diarium* (1686) wird als Tiefe des Grabens drei Ruten, als Breite über 30 Schritt angegeben.

[9] Ewlija S. 230 Z. 15, 7, 10 spricht von zahlreichen *karagol chāneler*, 90 Türmen und 17 Bastionen.

[10] Den von Dr. Hubert Neumann im *Islam* Bd. VIII S. 113 –120 herausgegebenen Fermān Solimans. — Schon 1541 findet Roggendorf viele neue Befestigungen (gegenüber 1530) vor: Isthuanffi S. 144b.

[11] S. 230 Z. 12ff.

[12] S. 230 Z. 10 v. u.

[13] Ewlija S. 230 unten.

Während der ganzen Türkenzeit setzte man das Bauen fort; es scheint, daß die Statthalter ihre Ehre dareinsetzten, bei ihrem Abgange die Festung um eine oder mehrere Bastionen bereichert zu hinterlassen und sich selbst ein ihren Namen führendes Denkmal zu setzen. So finden sich schließlich an allen irgendwie wichtigen Stellen Bastionen; bei der Einzelbetrachtung der bedeutendsten von ihnen gehen wir der Reihe nach um die Festung herum.

Am Ebenetor lag eine große Bastion, die nach Kasim Pascha benannt wurde,[1] doch sind auch andere Namen für sie überliefert.[2] Nördlich davon an der Westseite der Festung lagen einige weniger bedeutende Werke,[3] und erst die Bastion an der Nordwest-Ecke ist wieder wichtig: *toprak kullesi*, der Erdturm.[4] Dieser spielte bei der Belagerung 1684 eine Rolle.[5] — An der Nordfront lagen westlich des Wiener Tores zwei Bastionen, von denen die westliche nach Sijawusch Pascha[6] oder Mustafa Pascha[7], die östliche nach Mürad Pascha, bezw. Kara chodscha-Bastion[8] genannt wird; östlich des Wiener Tores lag etwas zurück die Mahmud Pascha-Bastion[9], nahe dabei die Siebenbürgener,[10] welche die Ostecke bildete. Eine Bastion der Ostfront hieß Signal-Turm, *chaber kullesi*.[11] Sonst lagen in der

[1] Rāschid I S. 453 mehrmals, und S. 455; vgl. den türkischen Stadtplan (Marsiglis Beischrift *Casam basa Culasi* zum türkischen Plan der Umgegend deutet Karácson unrichtig als *Hasan*.)

[2] Der italienische Plan *Rég.* S. 150/1 (und danach Szendrei S. 616/7): St. Johanns Werk oder Hasan Pascha Tabia. — Hasan Pascha, der Sohn des berühmten Großwesirs Mehmed Sokolli, war 1593/4 Ofener Bejlerbej; vgl. über ihn Petschewi II S. 29—31. — Ewlija (S. 231 Z. 8ff) erwähnt nur eine von Gürdschi Ken'ān Pascha (viermal zwischen 1655 und 1663 Pascha von Ofen; vgl. *Islam* VIII S. 243/4) begonnene, aber unvollendete Bastion beim Ebenetor. Also wird Hasan Paschas Bastion in Verfall geraten sein; ihre Erneuerung ward von dem Georgier Ken'ān Pascha in Angriff genommen, aber nicht von ihm vollendet, sondern erst durch Dscherrāh Kāsim Pascha (1666—7, dieser wird gemeint sein).

[3] Eins von ihnen hatte nach den türk. Plänen den sonderbaren Namen *ekschi äsch kullesi*, Sauerspeiseturm; das zweite nennt der türkische Stadtplan *Welī bej kullesi* (vgl. u. S. 40/1 die Weli bej-Therme), während im türkischen Plan der Umgegend, in welchem Marsigli die Ortsnamen in der Stadt eingefügt hat, die Bezeichnung fehlt. — Auch sonst sind mehrfach Abweichungen zwischen den beiden türkischen Plänen festzustellen; Marsigli hat also nicht einfach die türkischen Bezeichnungen des Stadtplanes in den andern Plan übertragen, sondern andre türkische Quellen (mündliche?) benutzt.

[4] s. die türkischen Pläne, auch den Plan *Rég.* 150/1 (danach Szendrei S. 616/7).

[5] Rāschid I S. 453; S. 452 Z. 6—5 v. u.: *toprak kal'esi*. — Vgl. auch Na'īmā I S. 301 Z. 11.

[6] So der türkische Stadtplan. Ewlija erwähnt diesen Turm S. 230 Z. 7 v. u. und S. 241 Z. 11 (s. oben S. 10[8]).

[7] So Marsigli in der Beischrift zum türkischen Plan der Umgegend.

[8] Diese verschiedenen Namen bringen die türkischen Pläne. Da der Pascha bisweilen Kara Mürād genannt wird, dürfte er auch mit dem *kara chodscha*, einem vulgären Namen, den Marsigli wohl aus dem Munde eines Soldaten hat, gemeint sein. Ewlija nennt diese Bastion S. 230 Z. 7 v. u.

[9] So der türkische Stadtplan; Mahmūd war 1667—70 Pascha von Ofen. — Marsigli im zweiten türkischen Plan benennt auch diese Bastion nach Mustafa Pascha.

[10] *Erdel kullesi* haben beide türkische Pläne.

[11] s. die türkischen Pläne; (Signal modern = *ischāret*). — Wenn der Plan *Rég.* 150/1 hier etwa die Bezeichnung Buro Tabia, Baloardo di Buron hat, wird wahrscheinlich بورو, Horn, gemeint sein und dieser Name also dasselbe bedeuten. (Ebenso der Plan der *Sonderbaren Begebnüsse*, und Szendrei S. 616/7.)

Ostmauer der Festung, die ja durch den davor liegenden, befestigten Vorstadtstreifen geschützt war, keine größeren Bastionen. Es folgt daher die größte Bastion von Budin,[1] das große Rondell an der Südspitze der Innenfestung. Dieses hatte eine ganz besonders starke Bewaffnung[2] und Besatzung[3], einen eigenen, tief in die Felsen gehauenen Außengraben[4] — kurz, war eine für sich abgeschlossene Befestigung.[5] Auch auf der Innenseite war ein Graben, der wie der äußere durch eine Zugbrücke passiert wurde.[6]

Es fehlt noch eine Bastion an der Westseite, die die Nordwest-Ecke der Innenfestung bildete und von Karakasch Mehmed Pascha[7] erbaut worden war. Da dieser 1618—21 Statthalter in Ofen war, werden wir diese seine Bastion in dem „neuen Turm des Mehmed Pascha" wiedererkennen, welchen einige Defters aus den Jahren 1628 bis 1631 erwähnen. Nach der einen Angabe[8] lag hier eine besondere Besatzung von 16 Mann, während ein andermal[9] 11 Mann unter einem Aga genannt werden.

Weiter wichtige Punkte der Festungsmauer waren die Tore, welche durch die nahegelegenen Bastionen mit verteidigt wurden, aber auch selbst befestigt waren. Die Haupttore hatten mehrere hintereinander liegende Durchgänge[10], während die weniger wichtigen Tore einfach waren. Über den Toren standen bisweilen[11] nach altem, frommem Brauch erbauliche Inschriften. Ewlijas Bezeichnungen Eisen- und Holz-Tor werden sich auf das Material der Torflügel beziehen. Wir hören auch von jenen mittelalterlichen Einrichtungen, ein Tor plötzlich gewaltsam zu sperren: so hatte das Wiener Tor „dicke eiserne Fallgatter, die mit allerhand List konstruiert sind und deren eiserne Unterteile mit Hellebarden

[1] Ewlija S. 240 Z. 5ff; — vgl. oben S. 7, 16. Der türkische Stadtplan unterscheidet diese *büjük frengī kulle* von einer *kütschük* weiter westlich. Rāschid I S. 453, 457 erwähnt die Bastion einfach als *frengī kulle* gelegentlich der Belagerung 1684.

[2] nach Ewlija S. 240 Z. 7—9 hatte es zwei Stockwerke; auf dem oberen wie dem unteren (Károlyi Plan I: C, II: E) waren je zehn Geschütze mittleren bezw. schwersten Kalibers.

[3] nach Ewlijas Angabe (Z. 12) 100 Garnisonssoldaten unter sieben Agas.

[4] s. Ewlija S. 240 Z. 10—11. Károlyi Plan I: B, II: D. So ist also unrichtig, was Zieglauer S. 73 aus dem in seiner Anmerkung 1 zitierten Bericht schließt, daß nämlich dieser äußere Graben erst unmittelbar vor der Rückeroberung Ofens 1686 angelegt worden sei.

[5] Ewlija S. 240 Z. 12. Wir sahen bereits, daß diese Bastion durch eine Doppelmauer von der Innenfestung geschieden war (s. o. S. 16[2]).

[6] Károlyi Plan I: E, II: p.

[7] s. die türkischen Pläne. Ewlija S. 230 Z. 8—7 v. u. Rāschid I S. 455; ferner S. 453 Z. 6 als *Kara Basch kullesi*. Ins Ungarische übersetzt heißt der Turm feketeszem „Schwarzauge", so Károlyi S. 218, Szendrei S. 616/7. — Károlyi Plan I: K, II: c.

[8] *defterek* I S. 426.

[9] *defterek* I S. 452.

[10] Nach Ewlijas Angaben — auch der türkische Stadtplan deutet dies an — bestand das Ebenetor aus drei, das Wiener Tor aus „mehreren" und das Schloßtor aus zwei Durchgängen, und für ein Tor zwischen Mittel- und Innenfestung haben wir oben S. 5f dasselbe festgestellt.

[11] Ein Beispiel hat uns Jakob Tollius erhalten in seinen *Epistolae itinerariae* S. 198 (wiedergegeben *Rég.* S. 146, 170), das bekannte *lā ilāha illā 'llāhu muḥammadun rasūlu 'llāhi. Es gibt keinen Gott außer Gott, Muhammed ist der Gesandte Gottes*, welches supra Portam secundam Arcis, d. i. wohl über dem *seraj kapusu* des türkischen Planes, stand.

und Speeren hergerichtet sind, an Ketten aufgehängt; die läßt man auf die Feinde während des Stürmens herab, so daß die Speere einige von ihnen durchbohren und ihr Weg versperrt wird.“[1] Zu beiden Seiten der Tore standen schwere Geschütze; am stärksten waren als wichtigste Punkte der West- und Nordfront das Ebene- und das Wiener Tor bewehrt.[2] Noch aus vortürkischer Zeit hatte man am Wiener Tor ein riesiges Geschütz stehen lassen, das aber mehr als Monstrum denn als praktisches Verteidigungsmittel galt.[3] In den Räumen zwischen den Einzeltoren[4] hingen allerlei Geräte und Waffen,[5] oder es befanden sich dort Zeughäuser und Werkstätten.[6] Die Waffen waren teils zum Gebrauche der Torwache[7] bestimmt, teils altes Gerümpel, an welches man ganze Legenden gesponnen hatte.[8]

Die Mittelfestung, der nördliche Teil des Festungsberges, hatte im Innern keine Befestigungen. Daher konnten bei der Eroberung 1686 die von Norden her stürmenden Truppen, nur wenig durch Straßenkampf aufgehalten, verhältnismäßig schnell bis an den Graben zwischen Mittel- und Innenfestung vordringen.

Die Innenfestung dagegen war auch im Innern stark befestigt. Zwischen den einzelnen Plätzen waren Mauern mit Toren aufgeführt, so daß man gegen eindringende Feinde jeden Platz wie eine Festung für sich verteidigen konnte.[9] Die vorhandenen Gebäude, besonders die Königsburg, wurden so weit wie irgend möglich für militärische Zwecke verwendet, neue militärische Gebäude und Verteidigungswerke[10] wurden an und auf den Plätzen errichtet; so sind die Beischriften des türkischen Stadtplanes für die Innenfestung meist militärischer Natur.

[1] Ewlija S. 231 Z. 8—6 v. u. — Eine gleiche Einrichtung beweist schon der Name des Fallgattertores.

[2] Die am stärksten befestigten Punkte heben sich gut ab in den amtlichen „*Inventarium derjenigen Stuckh, Pöller und Haubitzen, so nach eroberung Ofen den 3. Septembr Ao. 1686 auf denen Posten gefunden worden*“, in den *Mitteilungen des k. k. Kriegsarchiv* 1886 S. 117—120; auch bei Zieglauer S. 174—179.

[3] Ewlija S. 232 Z. 2—3.

[4] Beim Wiener Tor waren es nach Ewlija (S. 231 Z. 11 v. u.) Arkaden, 50 gestreckte Schritte lang.

[5] Türkische Waffen aller Art aus jenen Zeiten haben besonders das Wiener Waffenmuseum und das Bayrische Armeemuseum in München, einige auch das Bayrische Nationalmuseum in München. — Vgl. ferner Majláth Nr. 999ff.

[6] beim Ebene-Tor, Ewlija S. 231 Z. 6—7. Von Reparaturen am Wiener Tor und an Ofener Bastionen im Jahre 1629 hören wir *defterek* I S. 438. Dort werden außer der Löhnung der Arbeiter Ausgaben für Material, wie Schindeln, Bretter und Nägel notiert, welche zum Teil aus der Staatskasse, und zwar aus eingegangener Kopfsteuer, gedeckt werden.

[7] *defterek* I S. 451 (aus 1630/1) führt speziell als Torwachen in Ofen an: 21 Mann in 2 Bölüks unter einem Aga und seinem Ketchuda; ferner drei Odas Tor-Aseben, im ganzen 15 Mann unter einem Aga.

[8] So erzählt Ewlija (S. 232 Z. 12ff) von sechs Schilden am Wiener Tor, daß sie „der Eroberer von Bagdad“ (das wäre Sultan Mürad IV, 1623—40) mit einem Stoße glatt durchbohrt haben sollte, von einer Pflugschar, die der Heilige Keulen-Elias mit einer Lanze durchbohrt habe u. a. m. — Ganz entsprechend Gerlach S. 12b, vgl. Lubenau I S. 81. (S. 161 erwähnt er dieselbe Sitte in Stambul; Schams S. 105 für spätere Zeit am neuen Wiener Tor in Ofen).

[9] s. Némedy S. 26 über die letzte Phase des Kampfes 1686.

[10] so im Plane auf dem Bali Pascha-Platze: *Sijawusch Aga japdygy jüksek jeñi tabia*, die hohe (Karácson liest *kesek* Ziegel, doch glaube ich ʼ zu erkennen), neue, von Sijawusch Aga gebaute Bastion. — Károlyi Plan I: d, II: a Riesenbastei.

Das große Rondell südlich der Innenfestung bildete den oberen Abschluß der gleichfalls stark gesicherten älteren Wasserversorgungsanlage der Festung.[1] Ihren Hauptschutz am Strome bildete die Ali Pascha-Bastion[2], „die stärkste von allen Bastionen: deren gleichen gibt es nicht in diesen Grenzländern. Die Donau umgibt diese Bastion wie eine Insel. Sie hat zwei Stockwerke Geschütze mit je 20 Kanonen".[3] Eine Monumentalinschrift auf der Stromseite nannte ihren Erbauer[4], der ihr den Namen gab. Diese Bastion hatte den Sonderzweck, die nahe Schiffbrücke zwischen Ofen und Pest zu schützen.[5] „Auf der Innenseite" lag ein als Munitionslager dienendes *bölme hisār*, Teilbefestigung, dazu.[6]

Denselben Ausdruck oder *dolma hisār*, Füllbefestigung, verwendet Ewlija auch für die Zwischenbefestigungen, welche die Große Vorstadt in einzelne, gesondert zu verteidigende Teile — nach der Art der Innenfestung — zerlegten. Eine von ihnen war verstärkt und schützte den oberen Wasserweg.[7] Auf vierfache Stärke war die innere Befestigungslinie an der nordöstlichen Vorstadtecke gebracht.[8] Eine weitere *bölme*-Befestigung lag, wie der türkische Stadtplan zeigt, am Neutor und wurde nach diesem benannt. Meist sind diese Vorstadtbefestigungen im Vergleich zu denen der Stadt nur schwächere Anlagen, Wälle oder Pallisaden.

Auch die Ringmauer der Vorstadt[9] war mit der Hauptmauer der Festung nicht zu vergleichen. So macht denn auch die „einfache Mauer" der Nordseite, die allerdings durch „40 feste Türme"[10] verstärkt war, auf den Abbildungen[11] einen primitiven Eindruck. Doch an der Ecke an der Donau lag stärker und massiv gebaut beim Hahntor eine Bastion,[12] welche der Ali Pascha-Bastion am Hafentor entsprach. Zwischen diesen beiden Bastionen erstreckte sich die „einfache,

[1] s. o. S. 8.

[2] Ewlija S. 241 Z. 10 v. u. ff, auch S. 230 Z. 8; s. oben S. 9.

[3] In der Erklärung zum Plane der Schrift „*Ofen kan von Türken-Klauen Sich Nunmehr befreyet schauen*", Nürnberg 1686, wird von einem hier stehenden größten Geschütz der Türken fabuliert, woraus sie ihre Renegaten in die Donau geschossen, anjetzo aber ihren Sukkurs bei Nachtzeiten oft darmit begehrt haben.

[4] Ewlija S. 241/2. Von den Ofener Statthaltern hießen mehrere Ali; eine Entscheidung ist vorerst nicht möglich.

[5] Für wie wichtig die Türken diese Bastion hielten, das zeigen die Schwierigkeiten, die sie einer Besichtigung entgegensetzten: Ewlija S. 242 Z. 6ff. Lubenau I S. 84: Geschutz... im Wasserthurm, welches man uns nicht zeigen wollte.

[6] Ewlija S. 242 Z. 6; vgl. auch den türkischen Stadtplan.

[7] s. o. S. 10[2]; an dem dort angeführten Orte hat Marsigli auch eine schematische Darstellung dieser Befestigung. Das oben S. 19[2] angeführte Inventarium nennt u. a. diese lange Wand zum Wasser hinunter als Standort von Geschützen.

[8] Die Pläne zeigen dies nicht.

[9] Nach Isthuanffi S. 450b wurde sie von Arslan Pascha gebaut; nach der *Continuatio* S. 31 wurde sie 1601 repariert und verstärkt. Eine genauere Darstellung dieser Mauer gibt Marsigli, *L'État militaire* II S. 152/3 (wiedergegeben *Rég.* S. 165), wo auch Einzelheiten der Bauart erwähnt werden. Vgl. Littke S. 23.

[10] Ewlija S. 241 Z. 11—12.

[11] Fontana hat eine einfache Pallisadenreihe. Der türkische Plan bezeichnet die Bresche in dieser Mauer mit *nemtsche topile jykdyqy bedendir* (nicht *bedenler*, wie Karácson liest).

[12] Im türkischen Plane *choros kapusu wekullesi*, Hahntor und -turm. Juvigny 26. Diese Bastion wird erwähnt z. B. im *Theatrum Europaeum* S. 1022a oben u. 1023a unten.

scheddadische[1] Mauer" am Donauufer, an sieben Stellen von Wassertoren unterbrochen.[2]

Dicht südlich des heutigen Lukasbades lag die Pulverfabrik, ein quadratischer Festungsbau[3] von nur 800 Schritt Umfang. Wegen der engen Raumverhältnisse hatte man einen Teil der Fabrikräume von außen an die Mauer bauen müssen.[4] Hier lagen auch die Wohnhäuser für die Soldatenfamilien, welche wegen der großen Explosionsgefahr[5] nicht innerhalb der Mauern geduldet wurden. Die Maschinerie der Pulverfabrik beschreibt Ewlija folgendermaßen[6]: „Mit wie viel kunstfertiger Geschicklichkeit ließ er[7] aus verschiedenartigem, vorzüglichem, wechselfarbigem Eisen, aus Steineichenholz und aus *plasanta*[8] Trommeln verfertigen und diesen Trommeln zwölf Räder nach dem Muster des sich drehenden Himmelsgewölbes herstellen! Vor jedem Rad ließ er je einen Bronze-Mörser machen und die Stampfen aller Mörser aus Bronze und Eisen herstellen. Diese Räder alle dreht das Wasser. Das Wasser seinerseits ist das einer Therme[9], welche ein Warmbad mit einer besonderen Kuppel ist. Der Unterlauf jener warmen Quelle kommt geflossen, und es ist bezeugt, daß es die Räder dieser Pulverfabrik dreht." Die Verbindung dieses Forts mit der Zentralfestung wurde durch einen unterirdischen Gang sichergestellt, dessen Existenz man so gut geheimzuhalten gewußt hat, daß seine Entdeckung[10] nur zufällig erst lange nach dem Ende der Türkenherrschaft erfolgte. Auf die Besatzung des Forts werden wir in anderm Zusammenhange kommen.[11]

Während das Nordfort im wesentlichen eine befestigte Fabrikanlage war, diente das Südfort auf dem Keulen-Elias-Berge wirklich dem Schutze der Hauptfestung, d. h. es hatte die Besetzung dieses wichtigen, die Innenfestung beherrschenden[12] Berges durch Belagerer zu verhindern oder wenigstens zu er-

[1] fest und prächtig, wie von Scheddad, dem Sohne des Ad, dem Erbauer des sagenhaften Irem, erbaut (Zenker).

[2] Ewlija S. 241 Z. 6—7. In dieser Mauer war das obere Wasserwerk der Vorstadt durch den Stallturm stark befestigt. Von dort aus erstreckte sich südwärts, wie der türkische Plan zeigt, die Pallisadenbefestigung (*scharanpo*, ung. sorompó, Schranke) des Sijawusch Aga, in welcher Wasser war; den nördlichen Teil der Donaumauer hingegen deuten nur die älteren Abbildungen noch an, nicht mehr die Pläne der letzten Zeit. — Vgl. Littke S. 24.

[3] s. o. S. 13f.

[4] Dies bestätigen die Pläne. — Nach Takáts S. 796 hatte Mustafa Pascha in dieser Vorstadt eine Moschee zu Ehren Omers und ein Warmbad bauen lassen.

[5] Deshalb ruhte im Juli der Betrieb, war Unbefugten der Zutritt verboten, den Angestellten das Rauchen (Ewlija S. 249 Z. 7—9 und letzte Zeile; vgl. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 26).

[6] S. 249 Z. 9—3 v. u.

[7] Über den Erbauer s. oben S. 13[15].

[8] Das Wort ist vermutlich verderbt.

[9] s. u. S. 40.

[10] Als Augenzeuge schildert diese Bel, Band III, c. II Seite 334.

[11] s. u. S. 64.

[12] Wie beherrschend eine auf diesem Berge aufgestellte deutsche Batterie im Jahre 1684 wirkte, stellte Marsigli in einer Skizze dar, welche *Rég.* S. 131 wiedergegeben ist; vgl. auch den dazu gehörigen Text.

schweren.[1] Im Anfange nur ein bescheidenes Blockhaus, wurde die Befestigung späterhin mehr und mehr erweitert[2] und schließlich ihrer Wichtigkeit wegen zu einer starken Festung ausgebaut,[3] die aber ihrer Lage wegen nur denselben geringen Umfang wie das Nordfort haben konnte. Jedoch waren hier die zehn Wohnungen der hundert Mann starken Besatzung in die Festung einbezogen, die außerdem „eine Moschee[4], Speicher, eine genügende Zahl Ausrüstungsanstalten (*dschebe chāne*) nebst Personal und zwei Zisternen" enthielt[5] und einem besonderen Kommandanten unterstand.[6]

Zur Türkenzeit war das ganze platte Land in Ungarn ein wahres Netz von *kal'eler* und *palankalar*, Festungen und Palanken, wozu fast alle Städte und viele Dörfer umgewandelt waren.[7] Die dortigen Einzelbesatzungen taten im Kleinkriege dem Feinde Abbruch, während man größeren christlichen Heeren mit aus mehreren Provinzen gesammelten Truppen die Spitze bot.

3. Kapitel. Öffentliche Bauten.

Die bemerkenswertesten öffentlichen Gebäude weltlicher Art in Ofen waren das Pascha-Schloß der Mittelfestung[8] und die alte Königsburg, welche den größten Teil der Innenfestung einnahm.

[1] Beim letzteren blieb es meist: im Jahre 1598 nach Isthuanffi S. 451a, und nach der Abbildung bei Ortelius S. 160/1; s. auch die Beschreibung der Belagerung 1598 in der *österreichischen Militärzeitschrift*, Wien 1829, Band 4, S. 233ff. Am 11. Oktober wurde das Blockhaus geräumt, die Geschütze von den Türken vergraben, doch von den Feinden wiedergefunden (S. 242). 1602 nach Na'īmā I 301 Z. 9—10; 1684 nach Rāschid I 453 Z. 3—4; auch 1686, s. z. B! die Schilderung im *k. k. Kriegsarchiv* 1886 S. 36.

[2] So geben einige Defters (*defterek* II 687, I 426, 452) aus den Jahren 1599/1600, 1628/9 und 1630/1 als Besatzung des Forts 49 bezw. 21 und 22 Mann an, also noch bedeutend weniger, als Ewlija für seine Zeit. — Wild (S. 21) findet im Jahre 1605 das Blockhaus ziemlich fest, und spricht von 20 großen Geschützen droben.

[3] Ewlija S. 250 Z. 15 unterscheidet ein inneres, massives Kernwerk von einem als Palanka (also hölzern, verbrennbar; über Palanken vgl. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 25 Anm. 1) gebauten Außenteil. — Den genauesten Plan dieses Kastells hat Sonnemanns Plan von Ofen; in den S. 5[8] genannten Plänen und in der *Pianta di Buda* von Coronelli (*Citta, Fortezze, Isole* etc. Venetia 1689, s. Majláth Nr. 957) zeigt die Befestigung eine hiervon abweichende Gestalt. — Vgl. auch die alten Abbildungen.

[4] Daher wird in dem oben genannten Defter aus dem Jahre 1630/31 auch ein Imam aufgeführt mit 10 Aktsche täglich.

[5] Ewlija S. 250 Z. 7—6 v. u.

[6] Ewlija S. 250 Z. 9 v. u.

[7] *defterek* II 346 (für 1565/6): In der Provinz Ofen lagen: 14 Sandschaks, 36 Festungen, 1 Stadt (nämlich die „Große Stadt" bei Gran) und 12 párkány (= Palanken ?); vgl. auch die *Continuatio* S. 31 (aus dem Jahre 1601) über eifrigen Bau von Palanken. Nach Ewlijas Angabe (S. 228 Z. 13) lagen in der Provinz Ofen 306 Festungen und Palanken.

[8] Nur von diesem Sitz der Paschas wissen wir Genaueres; von ihrem früheren (vgl. oben S. 3) Wohnsitz in der Vorstadt zeigen nur noch einige Abbildungen dürftige Ruinen, wie sie nach den wiederholten Belagerungen übrig waren.

Übereinstimmend wird berichtet, daß „des Pascha Haus" „auf der Mauer" gelegen war. Wie die Abbildungen[1] zeigen, fiel die Festungsmauer eine Strecke mit der äußeren Hausmauer zusammen; die zahlreichen kleinen Fenster der Außenfront[2] gehen bis tief unter den oberen Rand der Festungsmauer hinab. Das Schloß lag also weniger auf der Mauer als in sie eingekeilt. Infolge dieser Lage hatte man vom Schloß aus eine prächtige Aussicht, zwar nicht nach Westen über die Stadt, aber nach Osten über das ganze Pester Flachland.[3] Dafür waren aber die Raumverhältnisse eines so gebauten Schlosses begreiflicherweise beschränkt. Der Hof des Schlosses war so schmal, daß bei einem etwas größeren Empfang nicht alle Leute auf ihm Platz finden konnten.[4] Vom Hofe aus führte eine zwar breite, doch nur aus Holz verfertigte Treppe hinauf.[5] Drinnen gab es zweihundert recht enge Zimmer.[6] Von etwas größerem Umfange als die andern wird wohl der Saal gewesen sein, in welchem unter dem Vorsitz der Bejlerbejs die Sitzungen des Ofener Diwans abgehalten wurden, dessen Mitglieder durch das nahe Schloßtor[7] in der Festungsmauer herbeizukommen pflegten. Hier in diesem Sitzungssaale wurden auch meist angesehene fremde Gesandte empfangen, und zwar in festen, herkömmlichen Formen. Auch sie kamen dann auf demselben Wege in prächtigem Aufzuge herauf; vom Schloßtor an bis in das Schloß, selbst die Treppe hinauf standen die Janitscharen Spalier. Im Diwan legte man auf die alten feierlichen Formen großes Gewicht. Die Sitzungen machten einen würdigen Eindruck und sind mehrfach beschrieben worden.[8]

Einige Abbildungen und Pläne[9] zeigen östlich an das Schloß sich anschließend eine kleine viereckige Anlage, wohl einen Hof; denn Ewlija[10] gibt ausdrücklich an, daß kein Garten dazu gehöre,

War schon das Schloß des Ofener Paschas über Erwarten eng und einfach, so mag das erst recht bei denen der ihm unterstellten Beamten der Fall gewesen sein. Der diesem Schloß gegenüberliegende[11] Wohnsitz des Ketchudas des Bejlerbejs dürfte das ehemalige Schloß eines ungarischen Magnaten gewesen sein, einst prächtig, doch inzwischen wohl verfallen. Daß beide Schlösser aus vortürkischer

[1] So z. B. Fontana, oder die in Haussmanns Werk über die Königsburg S. 16 wiedergegebene alte Ansicht von Ofen.

[2] Nach Ewlija S. 233 Z. 2 v. u. sind alle Zimmer über der Festungsmauer gebaut.

[3] Ewlija S. 233 Z. 14. Tafferner, der 1666 mit Leslie durch Ofen kommt, Seite 17.

[4] S. Tafferner a. a. O. Ewlija a. a. O. Z. 15.

[5] Gleichfalls Tafferner ebendort. — Die *Monarchie* S. 49 wiedergegebene alte Abbildung hat im Hintergrunde ein größeres Gebäude — vermutlich dies Schloß — mit zwei nach Westen sich ausdehnenden Flügeln. Sonst kenne ich keine Abbildung der Westseite des Paschaschlosses.

[6] Ewlija S. 233 Z. 15.

[7] S. o. S. 4f. — Dieser Weg bedeutete also für Ofener Verhältnisse etwa das, was in jenen Tagen der *diwân joly* für Stambul war (s. Hammer, *Staatsverfassung* II 414).

[8] Benaglia S. 19ff (beschreibt Capraras Reise, 1679/83); vgl. auch frühere: Pigafetta (1567) S. 18, Adam Wenner (1616) S. 12ff, *Voiage de Levant* (1621) S. 46, doch werden sich deren Angaben noch nicht auf dieses Paschaschloß beziehen.

[9] Juvigny, auch die oben Anm.[1] genannten.

[10] S. 233 Z. 16.

[11] Ewlija S. 233 letzte Zeile.

Zeit stammten, beweist der Umstand, daß sie unterirdische Räumlichkeiten hatten[1]; denn da dies orientalischer Bauart widerspricht, sind sie sicher nicht von Türkenhand erbaut worden.[2] Zur Zeit von Belagerungen boten die Keller den Einwohnern einigen Schutz vor den feindlichen Geschossen.[3]

Auch die andern hohen Zivil- und Militärbeamten werden ähnliche Wohnsitze in der Stadt gehabt haben. Für den des Janitscharenagas gibt die Janitscharenaga-Straße im türkischen Plane beim Wiener Tor einen gewissen Anhalt.

Betreffs des Königsschlosses[4] ist es von den türkischen Quellen wieder nur Ewlija, welcher uns ein genaues Bild von ihm vorführt, wie er es geschaut und durchwandert hat.

Ewlijas Bezeichnung für dies Schloß *kyzyl elma serajy*, Goldapfelschloß, welche nach seiner Angabe[5] von Goldkugeln oben an den Spitzen der Gebäude herrührt, wird uns von andrer Seite nicht überliefert, obwohl das Schloß „in aller Munde" und „in jeder Richtung unter dem Namen Goldapfelschloß berühmt"[6] war. Die andern türkischen Schriftsteller sprechen einfach von *kral serajy*, dem Königsschloß.[7]

Nach einer ausführlichen Beschreibung des Brunnens[8] auf dem Schloßplatze geht Ewlija auf das Tor des Goldapfelschlosses nur kurz[9] ein: Dies „Tor der Tore" war „rechts und links, oben und unten" von Marmorskulptur eingefaßt[10], wohl demselben „reinen, roten Porphyr", mit dem der Prunksaal des Königs ausgekleidet war.[11] Zu diesem Saale gelangt Ewlija vom Tore her auf einer 80stufigen, breiten Monumentaltreppe.[12] Leider steht er nun in dem prächtigen Saale ziemlich

[1] Ewlija S. 234 Z. 2.

[2] Hinweis von Herrn Geh. Jacob; — s. auch Lubenau II S. 9... keine tiffe Keller im Lande vorhanden...

[3] Ewlija S. 234 Z. 2—3; s. auch die Schilderungen der Belagerung 1686, (s. u. S. 26[5]) z. B. die im *k. k. Kriegsarchiv* 1886, S. 54, 55, 57.

[4] Über dies vgl. die Spezialarbeit von Haussmann; im Lageplan (S. 11) A: Palast König Sigmunds und Mathias. Einzelheiten hat besonders der Plan II im Anhang bei Károlyi. Auch der „Grundriß der Festung Ofen im 15. Jahrhundert" bei Szendrei S. 300/1.

[5] Ewlija S. 236 Z. 4 v. u., 2 —1 v. u.; schon die Überschriften S. 147 und Bd. I S. 174 weisen auf dies Schloß hin. Eine Goldapfelmoschee gab es nach Ewlija S. 265—267 in Gran. —

[6] Auf eine vorläufig zusammenfassende Fragestellung bezüglich des Goldapfel-Problemes von Richard Hartmann in der *Or. Lit. Zeitung* 1918 Nr. 7/8 Spalte 195/6 machte mich Herr Geheimrat Jacob aufmerksam. Ferner sind jetzt Fischer und Babinger in den neuesten Heften der ZDMG bezw. des *Islam* zu vergleichen. — „Über den Anfang des Erscheinens des Königreiches von (Alt)Griechenland im *wilājet-i-Roma*, das jetzt als Goldapfel berühmt ist", so lautet eine Überschrift in einer *Hezarfenn*-Handschrift (Flügel II Nr. 874, fol. 158 r.). — Herr Dr. Lüdtke verweist noch auf das persische سرغه سیبی bei Alexander Chodzko, *Specimens of the popular poetry of Persia*, London, S. 561 (Jacob).

[7] Im türkischen Stadtplan Plural, wohl wegen der verschiedenen Einzelgebäude?

[8] s. u. S. 35.

[9] mit der Begründung, daß für eine genaue Beschreibung der Raum seines Werkes nicht reichen würde! (S. 236 Z. 13).

[10] Ewlija S. 236 Z. 12—13.

[11] daselbst Z. 16; zu dem roten Marmor äußern sich die abendländischen Schriftsteller mehrfach: Gerlach S. 12a, Lubenau I S. 84, Schweigger S. 8, Tafferner S. 173; s. Haussmann S. 18ff.

[12] Der Saal wird also dem ersten Obergeschoß angehören.

rat- und sprachlos da; doch erzählt er von bunten Gemälden, wenn er auch kein großes Verständnis für diese besitzt. Das ist auch in bezug auf die lateinischen Inschriften, welche mehrere christliche Autoren anführen[1], nicht von ihm zu verlangen. Dafür aber überliefert er getreu die ihm verständlichen türkischen Inschriften. Ein *tārīch*[2], dessen letzte Zeile lautete: „Mein Herrscher, mit der Quitte hast du den Goldapfel[3] durchbohrt!", feierte den Sieg Solimans über die Ungläubigen. Dieser Vers an dieser Stelle mag zur Verbreitung des Namens Goldapfelschloß beigetragen haben. Weiter schaute von der Wand ein angeblich von des großen Soliman eigener Hand stammender Vers herab auf seines Volkes Söhne, welchem die schöne Mahnung des *hadīs* beigefügt war: „Eine Stunde Gerechtigkeit ist besser als siebenzig Jahre Gottesdienst" — zugleich ein ständiger Hinweis für die verantwortlichen Beamten. — Bewunderung hat Ewlija für den Estrich, welchen er uns als eine Mosaikarbeit schildert.[4]

Auf einer weiteren Treppe von vierzig Stufen stieg Ewlija sodann hinauf in das zweite Stockwerk des Schlosses.[5] Hier oben bot sich dem Auge eine prächtige Aussicht nach allen Seiten.[6] Im ganzen hatte das Schloß nach seiner Angabe[7] „an 340 kleine und große Prunkzimmer".

Was Ewlija hier bewundernd beschreibt, war ja nur ein trauriger Rest vergangener Herrlichkeit. Die Mathiasburg war schon vor der Türkenherrschaft in Verfall geraten, und unter Ludwig II (1516—1526) hatte die Plünderung des Palastes und der Corvinischen Bibliothek begonnen.[8] Dann hatte im Jahre 1526 der siegreiche Soliman die Kunstschätze als Beute auf Schiffen nach Stambul geführt.[9]

Der Verfall schritt unter den Türken fort und wurde durch die wiederholten Beschießungen von den Christen gefördert. „Kenntnisreichen Leuten ist es nicht verborgen, daß, da diese Festung so manches Mal belagert wurde, dies Schloß wiederholt in Verfall geriet und wiederhergestellt ward; doch was half das, wo man es doch nicht so wie es früher war wieder instandsetzen konnte!" — so kommt Ewlija[10] auf den Verfall zu sprechen. Während früher noch ein Teil des Schlosses bewohnbar gewesen war, so daß hier sogar des Paschas Harem untergebracht war,[11] hauste zu Ewlijas Zeiten nur noch ein Kastellan in den weiten Hallen.[12]

[1] z. B. Schweigger S. 9, Gerlach S. 12a, Lubenau I S. 84—85.
[2] aus dem Jahre 1531, also noch Johann Zapolyas Tagen; Ewlija S. 237 oben.
[3] Offenbar nicht die Kugeln dieses Schlosses! Sondern die Türken hatten das Bewußtsein, mit dem Ofener Siege das christliche römische Reich selber zu treffen.
[4] S. 236 Z. 9—8 v. u.
[5] ebendort Z. 5 v. u.
[6] Wenn Schweigger S. 8 von zugemauerten Fenstern spricht, so bezieht sich das wohl auf das untere Stockwerk und war aus praktischen militärischen Gründen geboten.
[7] Ewlija S. 236 Z. 2 v. u.
[8] s. Haussmann S. 18.
[9] Petschewi I S. 98—100, Ewlija S. 216; Isthuanffi S. 83b u. — Herr Geheimrat Jacob verweist auf: Th. Wiegand, *Der Hippodrom von Konstantinopel zur Zeit Suleimans d. Gr.*, *Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäologischen Instituts*, 23. Band, Berlin 1908.
[10] S. 237 Z. 6ff. Rāschid I S. 456 Z. 8 v. u. spricht schon von dem „Stadtquartier, das vormals das Königsschloß war".
[11] Lubenau I S. 85—86.
[12] Ewlija S. 237 Z. 8.

Diese wurden in der Vorstellung des Volkes, welches im Jahre 1676 durch wunderbare Himmelszeichen geschreckt ward, zum Sitze von Spuk und Gespenstern, welche den Türken baldiges Ende mit Schrecken, den Christen aber die Befreiung bedeuten sollten.[1]

Eifersüchtig aber verständnislos hielt man bei den letzten Fetzen aus der Corvina Wacht.[2] Über Gefängnisse, welche in einigen Türmen des Schlosses untergebracht waren, haben wir bereits oben[3] gehandelt. Die ausgedehnten unteren Räume des Schlosses benutzten die Türken als *dschebe chāne*,[4] als Stapelplätze für Kriegsmaterial aller Art; nahe dabei befand sich auch ein Magazin für Schießpulver, und dies sollte dem Schloß zum Verhängnis werden: bei jener denkwürdigen Explosion am 22. Juli 1686[5] sowie auch bei der Kapitulation ward das Schloß arg beschädigt. Immerhin wäre der Schaden noch wieder gutzumachen gewesen; allein Marsiglis Pläne[6] blieben unausgeführt, und die Ruine blieb lange unverändert liegen, als Steinbruch benutzt.

An die Westseite des Schlosses lehnte sich, wie die Abbildungen zeigen[7], ein viereckiger Park. Über den entsprechenden Garten an der Ostseite und seine Befestigungen sprachen wir bereits.[8]

Für die Moscheen in Ofen stehen uns die türkischen Quellen in noch reicherem Maße zur Verfügung als in den bisherigen Abschnitten. Ewlija bietet von den Hauptmoscheen der Festung eingehende Beschreibungen und für die kleineren und die Vorstadtmoscheen einzelne Erwähnungen und Zahlenangaben; allein auf Grund hiervon kann man die Hauptmoscheen ihrer Lage nach richtig festlegen, wie der türkische Stadtplan beweist.[9] Außerdem sind drei Defters aus den Jahren

[1] Siehe Bel S. 359; van der Linde III S. 210; Happel *Kriegsroman* I 267.

[2] vgl. Pigafetta S. 18, Schweigger S. 8, Lubenau I S. 84; Tafferner S. 176, Leslie (bei Salamon S. 158—159); (hierzu Hammer *Gesch.* VI S. 173/4). Bizozeri S. 199. — Budik im (*Hormayrschen*) *Neuen Archiv für Geschichte, Staatenkunde, Literatur u. Kunst*, 2. Jg. 1830 Wien, S. 765ff. Zieglauer S. 29ff. — Zur Lage: Károlyi I und II: Va, Szendrei S. 300/1: n.

[3] s. S. 6.

[4] Die Lage zeigt der türkische Stadtplan; „Das kaiserliche Magazin im Schloß der Festung Ofen" erwähnt die Urkunde *Islam* VII S. 176; siehe Ewlija S. 237 Z. 9—10; vgl. auch unten S. 63f.

[5] Diese zeigen zahlreiche alte Abbildungen und Pläne. Sammlungen von Schilderungen der Belagerung 1686 bilden große Abschnitte bei Apponyi und Majláth, 36 gibt Hammer *Gesch.* VI S. 736/8 an. Die zahlreichen damals geprägten Denkmünzen behandelt Edmund Gohl's reich illustrierte Arbeit im 6. und 7. Bande der *Rég.* (1899/1900).

[6] Er wollte z. B. nach *Rég.* S. 161 die unteren Räume des Schlosses auch weiterhin als Lagerräume benutzen. — Über das Schicksal des Schlosses s. Haussmann S. 18, 24.

[7] besonders die älteren: Georg Braun, *Civitates orbis terrarum, liber primus*, „41 Buda vulgo Ofen". Diese Abbildung zeigt hier eine „aula marmorea, thermae" und „horti amoeni". In Peeters' Abbildung des „Casteel van Buda" (Majláth Nr. 890): „E blom-hof". Vgl. Szedahelyi, *Chorographia* S. 90; Haeufler S. 96/7. Rupps Plan: h: kgl. Gärten.

[8] s. o. S. 8f.

[9] Da mir zunächst der vollständige türkische Stadtplan unbekannt war, war ich auf Ewlija allein angewiesen; daß der Plan dann meine Resultate bestätigte, ist sicher ein Zeichen für die Güte der Angaben Ewlijas, auch der kleinen Einzelzüge.

1567, 1601 und 1630/1[1] erhalten, welche ausführliche Verzeichnisse des Personals der Ofener Haupt-Moscheen mit den Angaben ihrer Gehälter enthalten und uns so einen besonders interessanten Einblick in die damaligen Verhältnisse tun lassen.

Und doch ergeben sich gerade bezüglich der Moscheen manche Schwierigkeiten, da die Angaben voneinander abweichen. Möglicherweise änderte sich der Name dieser oder jener Moschee;[2] der Hauptgrund aber wird der sein, daß im Notfalle wie alle Gebäude, so auch die Moscheen im militärischen Interesse als Speicher für Munition, Proviant oder Kriegsmaterial aller Art herangezogen[3] und für längere Zeit, vielleicht für immer, ihrem eigentlichen Zweck entzogen wurden. Von den zahlreichen Kirchen, die die Festung vor der Türkenzeit hatte,[4] benutzten die Türken gleichzeitig immer nur einen Teil, etwa vier oder fünf, als große Moscheen. Die Veränderungen, welche die Türken an den alten christlichen Kirchen zum Zwecke der Anpassung an orientalische Moscheen vorzunehmen pflegten, waren nur geringfügiger Art. Gleich nach der Eroberung 1541 hatte man sie von Bildern gereinigt, nach Mekka gerichtete Gebetsnischen geschaffen und *kürsī* und *minber* eingeführt.[5] Schon am ersten Freitage, dem 2. September,[6] konnte daher Soliman, umgeben von seinen Großen und dem ganzen Heere[7], die neue Moschee[8] in einem ersten Gottesdienste einweihen, bei welchem der berühmte Abu' s- Su'ūd persönlich als Imam fungierte.

Der Gottesdienst wurde zu Ofen durchaus in den normalen, konservativen Formen abgehalten, also in arabischer Sprache. Die Defters nennen stets nur feierlich die arabischen Namen der Moscheen, und arabisch sind die meisten Titel des dort wirkenden Personals. Zunächst wird als oberster Beamter für jedes *dschāmi'* ein *chatīb* genannt, welcher also Freitags die Chutbe hielt, ferner ein *imām*; bisweilen, besonders bei den kleineren *dschāmi's*, sind diese beiden Ämter in einer Hand vereinigt. Ferner hatten die Moscheen je nach ihrer Größe 1 bis 3 *mü'ezzin's*, Gebetsausrufer. Es folgen dann mehrere untergeordnete Rangstufen: *mu'arrif*, *kajjim*, *syradschy*, *dewrchān* und *sermahfil*[9], deren Zahl an den Moscheen verschieden war; im ganzen finden wir bis zu 14 Beamte an einer Moschee tätig.

[1] In den Handschriften der Wiener Hof-Bibliothek, Flügel II Nr. 1401, 1406 und 1306, in ungarischer Übersetzung in den *defterek* II S. 368, S. 695 (700) und I S. 453.

[2] Im türkischen Stadtplan erkennt man erheblich südlich der Eroberungsmoschee noch ein schwaches *fethīje dschāmi'i* — oder ist das lediglich ein Schreibfehler?

[3] vgl. die Schilderung bei Hammer *Kriegsroman* I S. 262.

[4] siehe Rupps Plan von Ofen.

[5] Petschewi I S. 228 Z. 8 v. u. ff. Große Ähnlichkeit mit Petschewis Schilderung zeigt das in Behrnauers Nachlaß als Nr. 2 mitgeteilte Siegesschreiben Solimans, welches Petschewi vermutlich als Quelle gedient hat. Ewlija S. 225 Z. 7 ff; kurz bei Feridun I 535. Vgl. auch die zweite der *vier warhafftigen Missiuen.*

[6] Hammer *Geschichte* III S. 233.

[7] Nach Ewlijas Bericht hätte dieses bis nach Gül Baba eine einzige Riesengemeinde gebildet.

[8] So Petschewi und Solimans Schreiben; da vorher der Ausdruck „ihre große Kirche" gebraucht ist, wird die Hauptkirche von Ofen gemeint sein (so auch Hammer a. a. O.; *Monarchie* S. 48/50). Nach Ewlija hingegen war es die Eroberungsmoschee!

[9] In dieser Reihenfolge, nach dem Gehalt zu urteilen; die Unterschiede ihrer Funktionen sind nicht ganz klar.

Es kommt häufig vor, daß einer der oberen Beamten nebenbei eins der niederen Ämter inne hat, wofür dann sein Gehalt entsprechend höher ist. Die Gehaltsangaben sind nicht fest; die Höhe wird sich vielleicht nach dem Dienstalter gerichtet haben, steht aber deutlich in einem Verhältnis zu der Bedeutung der betreffenden Moschee. Meist werden die Gehälter aus der Staatskasse bezahlt, bisweilen aus den Mitteln eines Wakfs.[1] —

Im folgenden werden wir versuchen, die Angaben über die einzelnen Moscheen zu sammeln und so, soweit es möglich ist, die besondere Geschichte jeder einzelnen von ihnen zu verfolgen.

An erster Stelle und am ausführlichsten beschreibt Ewlija[2] die Sülejman-Chan-Moschee, so daß es scheint, als ob er diese als Ofens wichtigste Moschee ansah. Irgendwelche topographische Angaben, welche uns einen Anhalt bezüglich ihrer Lage geben könnten, fehlen jedoch. Nun aber schildert uns Ewlija ausführlich eine über dem Osttor der Moschee befindliche Skulptur von weißem Marmor, welche den Kampf des Heiligen Elias zu Pferde mit einem Drachen darstellte. Dies ist ganz offenbar jene Darstellung des Hl. Georg mit dem Drachen, welche sich an der Georgskirche an dem gleichbenannten Platze[3] befand. Nach der Legende[4] hatte Sultan Soliman s. Z. in Übereinstimmung mit Ebussu'ūd persönlich dies heilige Bild durch Überdecken mit seinem Kaschmirschal vor der Vernichtung bewahrt. — Ewlija kam gerade noch rechtzeitig, dies Kunstwerk zu schauen: wenige Jahre später[5] wird es uns als arg verstümmelt geschildert.

Wir wissen sonst nur wenig über das Schicksal dieses Gotteshauses. Nach einer Nachricht[6] wurden nach der Eroberung Ofens alle Waffen der Besiegten hier abgeliefert. Ewlija gibt als Länge, von dem der Gebetsnische gegenüberliegenden Eingangstore bis zu jener gemessen, 200 Fuß, als Breite 100 Fuß an und als Höhe des ehemaligen christlichen Glockenturmes, welcher jetzt als Minaret benutzt wurde, 210 Stufen.[7] Er findet, daß die Moschee nicht mehr *ma'mūr*, in gutem Stande, ist, und wirklich scheint sie in der nächsten Zeit verfallen zu sein.[8]

Unweit dieser Moschee lag die zum Paschaschlosse gehörige und nach ihm benannte Moschee[9], in welcher der offizielle Gottesdienst der Paschas und der andern höchsten Beamten mit ihrem Gefolge stattfand. Das Gebäude stammte aus vortürkischer Zeit und wurde damals als kleinere (neue) Kirche zur Jungfrau Maria

[1] Die Kosten für in den Moscheen verbrauchtes Öl, Kerzen usw. trug die Staatskasse (*defi.* II 706).

[2] S. 237 bis 238, übersetzt von Georg Jacob im *Orientalischen Archiv* II, 1911/12, S. 10ff.

[3] vgl. Rupps Plan; — s. G. Supka im *Orient. Archiv* II S. 95.

[4] Ewlija S. 238 Z. 3ff.

[5] im Jahre 1666: Tafferner S. 173/4 (Leslie bei Salamon S. 158).

[6] in der zweiten der *vier warhafftigen Missiuen*. — In den Defters werden nur einmal (1601) zur Soliman-Moschee gehörige Läden erwähnt (*defterek* II S. 705 u.).

[7] Ewlija S. 237/8.

[8] Im türkischen Stadtplan ist keine Spur von ihr mehr vorhanden. Bei Fontana hat sie mit andern Kirchen die Bezeichnung: 37. Drey gantz runirte Kirchen der Christen.— Nach dem italienischen Plan (*Rég.* S. 150/1) scheint diese oder die Mittelmoschee als *jeñi dschāmi'*, neue Moschee, bezeichnet zu sein; vgl. Bizozeri S. 181, danach Hammer *Gesch.* VI S. 437 *g.*

[9] Im türkischen Plan *Pascha dschāmi'i*, Pascha-Moschee, so auch Bizozeri S. 181; bei Ewlija (S. 238 unten) *seraj dschāmi'i*, Schloßmoschee, genannt.

bezeichnet.[1] Nach dem Beginn der Türkenzeit scheint sie lange Jahrzehnte anderweitig verwendet worden zu sein.[2] Erst mit der Umsiedlung der Paschas[3] mag man dies alte Gotteshaus seinem eigentlichen Zwecke wieder zugeführt haben. Das alte Gebäude wurde repariert, und ein Minaret von den Türken neu errichtet.[4] Auf dem Hofe der Moschee gleich am Eingang lag das Kuppelgrab des Glaubensstreiters Ahmed Bej[5]; nahe dabei befand sich ein kunstvoll angelegter Brunnen.[6]

Die Lage der Mittelmoschee läßt sich schon aus Ewlijas[7] präzisen Angaben genau bestimmen. Wie der türkische Stadtplan bestätigt, war es die ehemalige Magdalenenpfarrkirche[8], unmittelbar nördlich an dem von den Türken[9] *tscharschu*, Markt, genannten heutigen Disztér, Paradeplatz. Im Anfange der Türkenherrschaft wurde dies Gotteshaus als Hospital benutzt[10]; doch schon im Jahre 1567 wird es als Moschee genannt[11] und scheint es fortan geblieben zu sein.[12] Ihrer Bedeutung nach war sie die zweite Moschee der Festung; acht Beamte waren an ihr tätig.[13] Infolge ihrer zentralen Lage hatte sie eine besonders zahlreiche Gemeinde.[14] Wie die alten Abbildungen zeigen, hatte auch diese Moschee ein von den Türken erbautes Minaret.[15]

Fethīje dschāmi'i, Eroberungsmoschee, nannten die Türken, wie der türkische Stadtplan zeigt, die im Nordteile der Mittelfestung gelegene, ehemals nach dem Evangelisten Johannes genannte Franziskanerkirche.[16] Daß Ewlija dieselbe Kirche meint, zeigt seine Erwähnung einer großen schlagenden Turmuhr auf ihrem Minaret.[17] Ein solches „Minaret" kann nicht von den Türken erbaut worden sein, da die Muslime bei Moscheen alles vermeiden, was an einen christlichen Glockenturm erinnern könnte.[18] Und wirklich zeigen die alten Abbildungen, daß

[1] s. Rupps Plan. Károlyi Plan I: d.

[2] In den drei genannten Defters wird diese Moschee nicht erwähnt; — über die dort genannte (Innen)-Schloßmoschee vgl. unten S. 31.

[3] vgl. oben S. 3.

[4] Ewlija a. a. O. Die Abbildungen zeigen das Minaret.

[5] Ewlija a. a. O.; vgl. unten S. 38.

[6] Ewlija S. 239 Z. 13; vgl. unten S. 36f.

[7] Ewlija S. 238 Z. 10 –8 v. u. Auffallend ähnliche Angaben macht Ewlija über die Moschee Mehmeds I zu Adrianopel; s. Jacob, *Hilfsbuch* I S. 52.

[8] s. Rupps Plan; Károlyi Plan I: i.

[9] so der türkische Stadtplan und Ewlija a.a. O.

[10] Ewlija S. 246 Z. 10ff.

[11] In dem ersten der oben (S. 26f) genannten Defters; stets arabisch: جامع وسط

[12] Vor Ewlija nennen diese Moschee die beiden anderen Defters aus den Jahren 1601 und 1630/1, nach ihm Marsigli (*Rég.* S. 135).

[13] Die drei Defters führen ihre Titel und Gehälter an.

[14] Ewlija S. 238 Z. 9 v. u.

[15] z. B. bei Fontana, und Szendrei S. 616/7 u. a. — Ewlija S. 238 Z. 7 v. u.

[16] s. Rupps Plan u. a.

[17] Ewlija S. 238 Z. 15ff.

[18] s. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 26. — Salomon Schweigger S. 9 „. . . zu Gran und Ova. . . hat es noch Schlaguhren, sonst findt man in gantz Türkey kein Glocken noch Uhrenwerck. . .“ (bei der Beschreibung von Gran (S. 6) erwähnt er jedoch keine Schlaguhr. Aber Ewlija S. 265 Z. 11 v. u. spricht von einer ehemaligen).

diese Moschee einen breiten, viereckigen Kirchturm hatte. Der mehrfach überlieferte Name *sā'at dschāmi'i*, Uhr-Moschee, wird auf diese zu beziehen sein.[1]

Die Eroberungsmoschee fehlt noch in den ältesten der erhaltenen Defters; ihre Einweihung wird demnach erst zwischen 1559 und 1601 erfolgt sein. Denn die beiden späteren Listen führen diese Moschee an[2] und zeigen, daß es an ihr ebenso wie an der Mittelmoschee acht geistliche Stellen gab und sie mithin dieser an Bedeutung etwa gleichkam. Ewlija faßt die Beschreibung dieser Moschee kurz unter dem Hinweis, daß sie der Sülejman Chan-Moschee sehr ähnlich sei.[3] Während der Belagerung 1686 wurde die Moschee arg beschädigt[4]; immerhin hielt Marsigli es noch für möglich, sie zu reparieren.[5]

Die Hauptkirche von Ofne[6] war auch zur Moschee umgewandelt worden und wurde von den Türken als *büjük dschāmi'*, große Moschee[7], bezeichnet.

Schon im Jahre 1526 hatte der siegreiche Soliman unter andern Kunstgegenständen auch jene zwei Leuchter aus der Ofener Hauptkirche nach Stambul schaffen lassen, welche seitdem dort in der Aja Sufja prangen und einen auf jenes Jahr bezüglichen türkischen *tārīch* zeigen.[8]

Diese Moschee wird in den drei Personallisten stets an erster Stelle aufgeführt und war auch nach der Zahl der dort wirkenden Beamten — 9 bis 12 — die bedeutendste Moschee der Festung. Mehrfach im Laufe der Jahre wandte die türkische Staatskasse größere Summen für Reparaturen an diese Moschee.[9] Der Spruch, welcher über dem Eingang zur Kanzeltreppe in der Moschee stand, ist uns überliefert worden[10] und lautet: *Inna 'llāha ūlu 'l'adli wa 'l-ihsāni*, Siehe, Gott ist der Besitzer der Gerechtigkeit und der Wohltat.

Auffallenderweise erwähnt Ewlija diese Moschee nicht. Das ist wohl nur dadurch zu erklären, daß sie im Jahre 1663 anderweitige Verwendung gefunden haben wird.

[1] In dem italienischen Plane *Rég.* S. 150/1 und bei Bizozeri S. 181 (danach auch bei Hammer *Gesch.* VI S. 437*g* und Zieglauer S. 36) erscheinen Eroberungs- und Uhr-Moschee nebeneinander. Nun hat der türkische Stadtplan südlich von der Eroberungsmoschee an der Stelle der ehemaligen Klarissenkirche (s. Rupp) eine undeutliche Beischrift, die Faik Bey-Sade als *fewzīje dschāmi'i*, Triumph (Sieges)-Moschee deutet (oder ev. als *nūrīje*, Lichtmoschee, nicht *fewd-kubbe*, Todeskuppel, wie Karácson las); könnte dies (ev. auch die oben S. 27[2] erwähnte schwache Beischrift) darauf hinweisen, daß diese (bezw. die südlichere) Moschee früher den Namen Eroberungsmoschee hatte, während die im türk. Plane so bezeichnete Uhrmoschee hieß?

[2] Denn *fethīje* ist in den Defters zu lesen, wo die ungarische Übersetzung (*defterek* II S. 700, 706, I S. 453) es nur durch *f...i*, bezw. *k...i* andeutet.

[3] Ewlija S. 238 Z. 14—15.

[4] Fontana 36. Die Franziskaner-Kirchen von Bomben und Stuck Schuß nidergeschlagen.

[5] *Rég.* S. 135, unter dem Namen: Uhrmoschee, nahe dem Erdturm (s. o. S. 17[4]).

[6] Von den Abendländern wird sie Mathias-, Stephans-, Marien-Kirche und anders genannt, vgl. z. B. Rupp, Fontana 35, Némedy S. 27.

[7] so der türkische Plan; die Defters arabisch جامع كبير

[8] Hierüber handelt Karácson in den *Századok*, Jahrgang 1912.

[9] siehe *defterek* II S. 47, 270, 704.

[10] durch Jakob Tollius, *Epist. itin.* S. 198, wiedergegeben und erklärt von Karácson in den *Rég.* S. 146, 170.

Diese Kirche wurde 1686 nur unwesentlich beschädigt und konnte leicht wieder repariert werden.[1]

In der Innenfestung nennt Ewlija nur eine nach Mürad Pascha, dem Restaurator des Paschaschlosses, genannte Moschee, welche nach dem türkischen Plane in der *jeñi mahalle* lag. Sie wird als eine „kleine, aber anmutige und kunstvolle" Moschee mit einem steinernen Minaret geschildert.[2] Sonst wird diese Moschee nicht genannt;[3] nur wenige abendländische Pläne haben sie eingezeichnet[4]. Da hier in vortürkischer Zeit keine Kirche lag, wird es ein Bau Mürad Paschas sein.

Auch die Schloßkapelle der Königsburg wurde als Moschee benutzt. In den Personalverzeichnissen von 1567 und 1601 wird sie als (innere) Schloßmoschee,[5] in dem dritten (1630/1) als Innenfestungsmoschee genannt. Es gab an ihr sechs bis sieben geistliche Stellen. Da Ewlija sie nicht erwähnt, mag sie damals andere Verwendung gefunden haben. Für die letzten Jahre wird sie wieder mehrfach als Moschee erwähnt.[6]

Einige weitere Freitagsmoscheen in der Festung nennt uns Marsigli:[7] Die Scheich-Moschee in der Kesselmacherstraße dürfte die am Kesselmacherplatz des türkischen Planes[8] liegende ehemalige St. Pauls-Kirche sein; die „Warmbadmoschee" lag in der Nähe der Janitscharenkasernen[9], die „kleine Moschee" „*Capaghanum Janinde*".[10]

Außer den Freitagsmoscheen gab es in der Festung eine Anzahl kleine Moscheen, *mesdschid*. Ewlijas Gesamtzahl von 21 Gotteshäusern in der Festung[11] wird aus den fünf von ihm genannten großen und 16 kleinen Quartiermoscheen[12] sich zusammensetzen. Im Gegensatz zu den großen Monumentalbauten der alten Kirchen waren die kleinen Moscheen zum großen Teil türkischen Ursprungs und aus Holz gebaut.[13] Sie gingen aus privaten Stiftungen hervor; wie solch ein Stiftungsakt

[1] Marsigli (*Rég.* S. 135) bezeichnet sie als große Moschee, am Mustafa Pascha-Markt (vgl. oben S. 4[10]).

[2] Ewlija S. 236 Z. 6ff.

[3] Die drei Defters fallen ja vor die Zeit ihrer Entstehung.

[4] So Sonnemanns Plan in der Kartenabteilung der Kgl. Bibliothek zu Berlin (Sign : V 9939), und der Plan des *Diariums* (1686): 2. Der große Zwinger voller Häuser sampt einer Musquee. — Deshalb kann ich mich nicht Littke S. 9f anschließen, der die Mürad Pascha-Moschee mit der Schloßkapelle gleichsetzt.

[5] einmal ausführlich: *dschāmiʿ-i-enderūn der seraj-i-ʿāmire*; auch „Innenmoschee".

[6] Bizozeri S. 181 nennt die Schloßmoschee neben der Pascha-Moschee (=Ewlijas Schloßmoschee), ebenso Marsigli *Rég.* S. 135. Leslie (bei Salamon S. 158) bezeichnet sie als muhammedanische Hölle. Der türkische Plan hat keine Beischrift. Károlyi bezeichnet sie in Plan I und II: 10 als türkische Moschee.

[7] *Rég.* S. 135.

[8] *kazandschylar jeridir;* — vgl. Rupps Plan.

[9] s. u. S. 62.

[10] Diese Ortsangabe bleibt dunkel.

[11] Ewlija S. 237 Z. 3 v. u.

[12] Ewlija S. 239 Z. 1: *mahalle mesdschidi.*

[13] Marsigli *Rég.* S. 135.

vor sich ging, zeigt ausführlich die 57. Urkunde in Behrnauers Nachlaß der Ungarischen Akademie.[1]

In der Gerberei-Vorstadt lag nur ein bedeutenderes *dschāmi'*,[2] ein runder Kuppelbau. Diese Moschee ist ein Werk des großen Mustafa Pascha, welcher sie zu Ehren Abu Bekrs errichten ließ;[3] sie wurde bisweilen nach ihrem Erbauer[4], bisweilen, gemäß dem doppelten Namen dieser Vorstadt, Gerberei-[5] oder Taban-Moschee[6] genannt. — Weiter hören wir von einer *Damgaly Chodscha-*, — einer grünsäuligen[7] und einer nach der kleinen Therme[8] genannten Moschee in dieser Vorstadt.[9]

Nahe am Kopfe der Schiffsbrücke wird die *köprü baschy*-Moschee gelegen haben.[10] Die Inschrift über dem Eingang der Moschee an der Brücke war die *schehādet*, das islamische Glaubensbekenntnis.[11]

Bei der Aufzählung der Moscheen der Großen Vorstadt gehen wir von Süden nach Norden vor:[12] Ganz nahe dem königlichen Garten lag die *Hādschī Sefer*-Moschee,[13] auch *matāf dschāmi'i*, Umgangs-Moschee[14], genannt; sie ist von den Türken erbaut. — Nördlich des neuen Wasserweges lag die *Tujgun Pascha*-Moschee[15], die bedeutendste Moschee der Vorstadt. Nach der Wiener Handschrift Mxt. 593, Flügel Nr. 1401, gab es 1567 an diesem *dschāmi'-i-Tujgun Pascha el-merhūm der warosch* 8 geistliche Stellen, so daß sie sich wohl mit den Moscheen der Stadt

[1] In der Handschrift Nr. 137 der Wiener Konsularakademie an vorletzter Stelle. Text und Übersetzung siehe im Anhang als Nr. 1. — Als eine junge Stiftung, noch unter einem *mütewellī*, Verwalter, nennt der Defter aus dem Jahre 1559 (s. *defterek* II S. 244) ein *Chusrew Pascha-dschāmi'* in Ofen.

[2] s. besonders die Abbildungen von Süden aus: Boethius I S. 52/3, und *Monarchie* S. 49; das letztere Bild in größerem Format im Bayr. Armee-Museum, München, Raum IV, Nr. 18 (Katalog S. 65).

[3] v. Takáts, S. 796. Eine Beschreibung bei Lubenau S. 80; er nennt den Namen der Moschee nicht, doch kann nach Lage und als Begräbnisort des vor einigen Jahren strangulierten Paschas nur diese gemeint sein (Jacob).

[4] so im türkischen Stadtplan, obgleich dieser Name schon für eine andere Moschee vergeben war (s. S. 33[2]).

[5] Im italienischen Plan *Rég.* S. 150/1; danach im Plane der *sonderbaren Begebnüsse*.

[6] ebenfalls *Rég.* S. 150/1. Bizozeri S. 181.

[7] vgl. unten S. 38f.

[8] s. u. S. 39f.

[9] Marsigli *Rég.* S. 135.

[10] ebendort.

[11] s. *Rég.* S. 146, 170; vgl. o. S. 18[11].

[12] Das tut auch Marsigli in seiner Liste der Vorstadtmoscheen (*Rég.* S. 135), der ausführlichsten, die wir besitzen.

[13] Türkischer Stadtplan; Ewlija S. 242 Z. 15—16; von dem Sufi *Hādschī Sefer* spricht Petschewi II S. 219 Z. 14. Oder ist Sefer Pascha von Ofen, 1614, ihr Erbauer?

[14] Der italienische Plan *Rég.* S. 150/1 (vgl. den Plan der *sonderbaren Begebnüsse* und Szendrei S. 616/7); Bizozeri S. 181. (Die Deutung als Zuckermoschee beruht wohl auf einem Mißverständnis, Sackmacher-Moschee vielleicht auf *örüdschü*, Flechter, Knüpfer?) vgl. o. S. 9[4]; auch Marsigli (*Rég.* S. 135) nennt diese Moschee nach demselben „Orudsch Aga", nach welchem im türkischen Plan die nahe große Bastion heißt.

[15] Diesen Namen bringen alle Quellen. Tujgun Pascha war 1553—56 Ofener Statthalter.

messen konnte.[1] Weiter nördlich die *Mustafā Pascha*-Moschee[2] und schon ganz nahe dem Hahntor die *'Osmān Bej*-Moschee.[3] Von den Moscheen im nördlichsten Stadtteil zeigt der türkische Plan die *Rustem-Pascha-*[4] und die *Hādschī Aga*-Moschee.[5]

Eine Reihe von weiteren Namen von Vorstadtmoscheen überliefert Marsigli[6] z. T. mit genauen Ortsangaben. Doch erübrigt es sich, einzeln auf sie einzugehen, da wir sonst nichts über sie wissen. Nach den Moscheen war gewöhnlich das umliegende Quartier benannt. Diesbezügliche Zahlenangaben über die Vorstädte haben wir bereits[7] benutzt.

Aus den Mitteln frommer Stiftungen wurden die türkischen Bildungsanstalten in Ofen unterhalten. Neben sechs Mektebs, Elementarschulen, gab es zu Ewlijas Zeit[8] sieben Medreses, Hochschulen, in der Festung. Sie waren wie die Moscheen oder nach Ofener Paschas, ihren Begründern, genannt, und lagen in der Nähe der gleichbenannten Moscheen. So gab es an der großen Moschee eine Hochschule, einen massiven Bau mit bleiernem Dach und vielen Innenräumen, welcher noch nach der Rückeroberung 1686 unversehrt war.[9] Ferner gab es je eine nach Bali[10] und nach Mustafa Pascha[11] benannte und also wohl von ihnen begründete Medrese; die dort wirkenden Lehrkräfte wurden von staatswegen besoldet.[12] Von den Elementarschulen lagen je eine an der Mittel- und der Eroberungsmoschee.[13]

Weitere fünf Hochschulen und sechs Elementarschulen lagen in den Vorstadtquartieren.[14] Je eine der Hochschulen hieß nach Tujgun Pascha und Mustafa Pascha; sie werden von diesen gegründet und mit den nach ihnen genannten Moscheen der großen Vorstadt verbunden gewesen sein.

[1] *Defterek* II 868 ist der Name als *Turgud* verlesen.

[2] Ewlija S. 242 Z. 16 *(makbūl Mustafā*, der angenommene M. — Die Handschrift Flügel Nr. 1278 spricht einmal von *maktūl Mustafā*, demgetöteten; Ewlija I S. 165 unten *makbūl we maktūl*). S. den türkischen Plan, auch den italienischen *Rég.* S. 150/1. Bizozeri S. 181. — Marsigli *Rég.* S. 135: Sohte Ahmet Pascha-Moschee.

[3] Ewlija a. a. O. und der türkische Plan. — Marsigli *Rég.* S. 135: Hahntor-Moschee; der italienische Plan und Bizozeri: Wasser-Moschee. Eine alte Abbildung der Wasser-Moschee mit Umgebung ist *Rég.* S. 144 wiedergegeben.

[4] Hier lag also das Rustem Pascha-Quartier, welches die Urkunde 35 in Jacobs *Hilfsbuch* II S. 15 erwähnt; Güzeldsche Rustem Pascha war 1559—63 Ofener Bejlerbej. — Die von Marsigli *Rég.* 135 genannte Neutor-Moschee wird mit dieser identisch sein.

[5] so Marsigli *Rég.* S. 135. Diese wird von Bizozeri und dem italienischen Plan *Rég.* 150/1 Hādschī Ahmed-Moschee genannt, nach Zieglauer S. 36 Michalidschli Ahmed Pascha, der 1595—98 mit Unterbrechungen Statthalter war.

[6] s. *Rég.* S. 135.

[7] s. o. S. 8.

[8] Ewlija S. 239 Z. 3ff.

[9] Marsigli *Rég.* S. 142.

[10] Eine im Stambuler Wakf-Ministerium aufbewahrte und in Karácsons Urkundensammlung S. 124 übersetzte Urkunde aus dem Jahre 991h = 1583 D.

[11] Ewlija a. a. O.

[12] Der *mu'allim* der ersteren bezog 40 Aktsche täglich, sein Vorgänger 25; vgl. Ewlija a. a. O.

[13] Ewlija a. a. O.

[14] Ewlija S. 242 Z. 16ff.

Gleichfalls durch Stiftungen fundiert und mit Moscheen verbunden waren, wie in allen muslimischen Ländern, so auch im türkischen Ofen die öffentlichen Garküchen, in welchen die Armen umsonst gespeist wurden. Solche gab es[1] z. B. an der Soliman- und an der Paschaschloß-Moschee, auch an der Mittel-Moschee und anderswo.[2] Diese Küchen waren in besonderen kleinen Bauten untergebracht, wo das Essen in riesigen Kupferkesseln gekocht wurde; die Lebensmittel verwahrte man in unmittelbarer Nähe in kleinen Magazinen.[3] Diese kleinen Bauten waren charakteristisch für das Straßenbild des türkischen Ofen.[4]

Durchreisende, besonders Kaufleute, fanden in Ofen Unterkunft in den Chans, einer wohltätigen Einrichtung, welche die Türken in Ungarn eingeführt hatten. In der Oberstadt gab es deren fünf,[5] einen in der großen Vorstadt und drei weitere in der Gerberei-Vorstadt.[6]

Ein reiches Feld der Betätigung bot sich in Ofen der Wohltätigkeit auf dem Gebiete der Versorgung der Festung mit Wasser, welche wegen der Lage Ofens auf einem Felsenrücken[7] von jeher große Schwierigkeiten bereitet hatte.

Die denkbar primitivste Weise der Wasserherbeischaffung war bei den Ofener Warmbädern, *hamām*, im Gebrauch: Menschen trugen in der Donau geschöpftes Wasser herbei.[8] In der Oberstadt gab es nur ein öffentliches Warmbad, welches unweit des Wiener Tores in der Warmbad-Straße[9] gelegen war. Drinnen hatte das Bad drei Marmorbecken mit Warm- und Kaltwasserzuleitung. Es war noch nach 1686 erhalten[10]. Außerdem lag im Paschaschlosse ein Warmbad zum Privatgebrauche der Paschas, welches ähnlich wie das andere gebaut war.[11]

In der großen Vorstadt lag ein von Tujgun Pascha erbautes Warmbad in der Nähe der seinen Namen tragenden Moschee.[12] Dieses bestand aus zwei Teilen,

[1] nach Ewlija S. 245 Z. 15ff.

[2] Nach Marsigli (*Rég.* S. 141) gab es mehr als 40 öffentliche Herde in Ofen; denn auch die Truppen in Ofen wurden von ähnlichen Küchen gespeist (Ewlija a. a. O.).

[3] *Rég.* S. 140/1.

[4] s. z. B. Bocatius (bei Bel S. 353).

[5] Ewlija S. 239 Z. 10; vgl. Busbeck S. 116f. Eine Abbildung eines Caravan Serail hat Happel, *Thesaurus exoticorum*, 4. *Eigentliche Beschreibung von den Türken* S. 193.

[6] vgl. oben S. 8.

[7] s. Ewlija S. 239 Z. 10—11. Isthuanffi S. 144b ...aquationem..., quae tempore prioris obsidionis (i. J. 1530) longo per urbem circuitu non sine metu et periculo petebatur; vgl. auch die zweite *warhafftige Missive*.

[8] Ewlija S. 239 unten. So mußte auch Marsigli als Kriegsgefangener in Ofen Wasser schleppen, wobei er jedoch die Verteidigungsmöglichkeiten der Festung ausspionierte (*Rég.* S. 118).

[9] s. den türkischen Plan. Nach Marsigli (*Rég.* S. 137) lag dies Bad in der Kadistraße. — Vielleicht ist es dies Bad, welches Wernher in den ersten Jahren der Türkenherrschaft sah und folgendermaßen beschreibt (Blatt 4v): Solimannus... Budae in aedibus, quae quondam fuerunt Archiepiscopi Colocensis, amplissimum balneum pro sua suorumque salute fieri curavit, in quod e Danubio per canales subterraneos aqua in multam altitudinem, ut est Budae ad Danubium situs, ducitur. Ipsum balneum intus incrustatum et stratum est monumentis marmoreis, quae antea in templis fuere posita, imaginibus tamen, si quae insculptae fuerunt, refectis et toto opere perpolito.

[10] Marsigli a. a. O.

[11] ebendaselbst; Ewlija S. 233 Z. 16.

[12] Ewlija S. 242 Z. 9—8 v. u.

einem Bade für Männer und einem für Frauen.[1] Doch hatten diese Bäder nur geringen Zuspruch,[2] da ihnen die damals besonders blühenden Thermen zu große Konkurrenz machten.

Um den großen Bedarf der Einwohner an Trinkwasser zu decken, benutzte man Pferde und Maultiere, welche auf ihren Rücken Donauwasser in Lederschläuchen in die Festung brachten.[3] Die beiden oben behandelten[4] großen Wasserwege waren stark befestigte Anlagen, in denen die tragenden Tiere und Menschen vor feindlichen Geschossen sicher entlanggehen konnten. In der Festung gab es große, unterirdische Zisternen, in welchen man Regenwasser sammelte, im ganzen 170[5]; eine besonders große sammelte das Regenwasser vom Goldapfelschloß und den Imarets in der Nähe, und dehnte sich unter dem ganzen Arsenal- und Bali Pascha-Platz aus.[6] Hierher floß auch das Wasser von dem kunstvollen Zierbrunnen auf dem Schloßplatze, welchen Ewlija bewundernd beschreibt:[7] „Auf diesem Schloßplatz befindet sich ein weißes, aus einem Marmorblock verfertigtes, großes und hübsches Bassin; im Innern hat ein ungarischer Meister Schneckenfiguren mit Häusern in der Größe der persischen Königskrüge aus Bronze so gegossen, daß die Schnecken gerade im Begriff sind, aus ihrer Schale ihre Hörner zu zeigen. Aus Bronze hat er ferner je (?) einen mächtigen Pokal mit Kunstfertigkeit über den genannten Schnecken angebracht, so daß es geradezu übermenschlich ist. Denn in diesen Bronzepokal gehen 30 bis 40 Menschen hinein. Am Rande des Pokals sind passend zum Laufe der Wasserstrahlen auf ungarisch Gedichte und Verse aufgeschrieben. Daneben fließen unterhalb von fürchterlichen, schrecklichen Dämonenköpfen mit häßlichem Antlitz in das Marmorbecken nach allen Seiten klare Wasserstrahlen. Zu der Zeit, wo die Christen das Kreuz ins Wasser lassen,[8] pflegen sie an diesem Becken Belustigung und Kurzweil zu haben".

Die unterirdischen Zisternen waren die Vorratskammern für das Wasser und nicht jedermann zugänglich. Zur direkten Wasserentnahme dienten 75 *sebīller*, öffentliche Brunnen, welche durch Stiftungen unterhalten wurden; als ihre Stifter, nach denen sie benannt sind, erscheinen Sultan Soliman, Arslan Pascha, Ulama Pascha und andre.[9] Gegen den Straßenstaub waren sie durch Bleikuppeln geschützt; in allen Stadtteilen gab es diese Brunnen, besonders an jedem Stadttor. Jedermann, wes Glaubens er auch war, konnte hier umsonst[10] trinken. Ähnlich

[1] Marsigli a. a. O.

[2] Ewlija a. a. O.

[3] Ewlija S. 239 Z. 11–12; vgl. Bocatius (bei Salamon S. 162, oder bei Bel III S. 353), wonach ein Sack Wasser sieben bis acht Aktsche kostete.

[4] s. o. S. 8—10.

[5] Ewlija S. 239 Z. 3 v. u.

[6] Ewlija S. 236 Z. 2—5. — Rāschid I S. 456 Z. 9—7 v. u. erwähnt aus alter Zeit stammende Gewölbe unter der Festung, welche die christlichen Belagerer im Jahre 1684 entdeckten und zu Minenbauten benutzten.

[7] S. 235—236; kürzer Tafferner S. 175.

[8] Herr Faik Bey-Sade erzählt von einem noch heute von der orthodoxen Kirche auf Rhodos am 10. Januar geübten Brauch: der Priester wirft ein Kreuz weit hinaus ins Meer, man schwimmt und taucht danach, und der Finder erhält eine Belohnung.

[9] Ewlija S. 239 Z. 6 v. u.

[10] Lubenau I S. 80/1 „umb Gottes willen". Marsigli (*Rég.* S. 140).

mögen 40 Brunnen der wohlhabenden Familien — *chāndān* — aus behauenen Felsen gewesen sein, welche noch aus vortürkischer Zeit stammten;[1] weitere 200 Brunnen waren auch im Privatbesitz, während sieben *byñar odalary*, etwa Trinkstuben, wohl öffentlich waren.[2] — An der Donau lagen zehn Mühlen, d. h. wohl größere Pumpwerke,[3] welche von 150 Pferden und Maultieren betrieben wurden; von hier aus wurde dann also das Wasser für die Brunnen der Stadt hinaufgetragen.

Mit einer Druckpumpe scheint dagegen der Brunnen auf dem Hofe der Paschaschloß-Moschee[4] betrieben worden zu sein. Die Anlage rührte von „einem vollkommenen abendländischen Meister" her und wurde von den Türken sehr bewundert und geschützt. „Am Donau-Ufer ist ein großer Turm vorhanden. Während in diesem Turm allerhand Räder und Schöpfräder sich drehen und die Stampfen der Räder in das Donau-Wasser unmittelbar nacheinander schlagen, dringt dasselbe mit Gewalt in große Kufen und gelangt bis zum Brunnen in der Mittelfestung — was wie Wasserquellen auf Bergeshöhen anzuschauen ist — und kommt mit voller Gewalt hervor." Diese mit einem Hahn[5] versehene Wasserleitung war natürlich nicht für größeren Betrieb geeignet.

Um stets Eis zur Hand zu haben, hatte man an mehreren Stellen der Festung große Eiskeller angelegt. Das Eis dieser öffentlichen Keller — private gab es in jedem besseren Hause — war für Reich und Arm jederzeit umsonst zu haben. Der große Eiskeller der Janitscharen lag im Judenviertel unweit des Wiener Tores;[6] unmittelbar an dieses Tor gebaut war der etwas kleinere der Aseben.[7] Der großen Vorstadt gehörten an: der zweite noch etwas kleinere Keller der Janitscharen in der Nähe der Siebenbürgener Bastion[8] und ein Eiskeller in der Nähe des Brückenkopfes.[9] Ein weiterer lag in der Gerberei-Vorstadt, an der großen Bastion an der Südspitze der Innenfestung.[10]

Bei den Türkenheeren befanden sich mehrfach Derwische, welche durch Reden und eigenes Beispiel die Leute zu Heldentaten anfeuerten.[11] Nach ihrem Heldentode wurden sie von Legenden umwoben und als Heilige verehrt. Ihre Gräber bildeten das Ziel frommer Wallfahrten, und in ihrer Nähe siedelten sich andere Derwische an; so entwickelten sich die allmählich mit frommen Stiftungen aus-

[1] Ewlija S. 239 Z. 4—3 v. u.

[2] Ewlija S. 245 Z. 4—2 v. u.

[3] Andre Mühlen hingegen nutzten gerade die Wasserkraft zu ihrem Betriebe aus. So die oben S. 21 behandelte Pulvermühle, und in ihrer Nähe 10 Getreidemühlen (Ewlija S. 250 Z. 3). Diese Mühlen hatten eine Wasserpacht zu zahlen, welche mehrfach unter den Einkünften der Provinz genannt wird. (*Defterek* I S. 143, II S. 534 — hier sogar 41 Mühlen — und S. 692.) Vgl. auch *defterek* I S. 91,107 II S. 542 (für Alt-Ofen).

[4] Ewlija S. 239 Z. 12ff; vgl. oben S. 28f.

[5] Ewlija S. 239 Z. 13.

[6] s. den türkischen Plan: 59; MARSIGLI (*Rég.* S. 140).

[7] im türkischen Plan 54, auch MARSIGLI a. a. O. nennt ihn an zweiter Stelle.

[8] der letztgenannte bei MARSIGLI a. a. O.

[9] im Plane (5) als des Paschas Eiskeller, von MARSIGLI als der am *köprü baschy*, Brückenkopf, bezeichnet; s. o. S. 9[2].

[10] diesen nennt nur MARSIGLI a. a. O. an dritter Stelle.

[11] Einen solchen „geistlichen Feldschreyer" bildet HAPPEL a. a. O. S. 176 ab. Über den Sufi *Hādschī Sefer* s. o. S. 32[13].

gestatteten Derwischklöster[1], in denen die religiösen Übungen abgehalten wurden. Diesen in der ganzen Türkei geübten Brauch[2] können wir auch im türkischen Ofen beobachten.

Am besten sind wir über das Gül Baba-Bektaschi-Kloster orientiert; denn Ewlija gibt von ihm eine interessante, eingehende Schilderung.[3] Wir können uns hier auf einige kurze Angaben beschränken.[4] Das Kloster, welches sich an das Grab des 1541 gestorbenen Heiligen anschloß, ist unter dem dritten türkischen Statthalter, Mehmed Pascha, also zwischen 1543 und 1548 entstanden.[5] Es war bei weitem das bedeutendste Derwischkloster in Ofen[6] und bestand außer dem Grabe des Heiligen aus einer ganzen Reihe von Gebäuden.[7] Der ganze Besitz und die Einkünfte kamen den Armen zu Gute,[8] und Fremde konnten hier auf freundlichen Empfang rechnen.[9]

Der türkische „Hauptfriedhof dieser Stadt", welcher nahe bei Gül Baba lag, war ebenfalls das Ziel frommer Wanderer.[10] Mehrere andere Friedhöfe bei Ofen kennen wir aus Abbildungen.

Nicht weit von hier lagen am Donauufer die Gräber des *Welī bej* und des *Miftāh baba*.[11]

Zu dem Grabe des *Chyzyr baba*, im Westen vor dem Ebenetor, gehörte wiederum ein Derwischkloster, welches jedoch in einiger Entfernung vom Heiligengrabe lag.[12] Dieses Kloster war nicht so bedeutend wie das Gül Baba-Kloster; seine Wakfe waren

[1] So sind die von Ewlija beschriebenen Klöster (S. 244—245) zugleich auch Wallfahrtsorte (S. 248). Die Stiftung eines Derwischklosters, *zāwije-i-sūfijūn*, in Ofen betrifft die oben (S. 32[1]) genannte 57. Urkunde in Behrnauers Nachlaß.

[2] Kodschabej (ZDMG Bd. 15 S. 290): Stiftungen der *'ulemā* „in allen Ecken und Enden der islamischen Provinzen", S. 313 „ der Bege und Kämpfer" unter Soliman.

[3] Ewlija S. 244 Z. 11 ff.

[4] Denn auf Grund der Angaben Ewlijas hat schon G. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 26—28 dies Kloster ausführlich geschildert.

[5] Georg Wernher Blatt 3v: Bassa Mahometh, quem Tyrannus victor Budae captae, ac reliquis Hungariae a se debellatae partibus gubernatorem imposuit, apud utrasque (sc. thermas) Dervisis domicilia, seu coenobia extrui curavit. Sacello enim apud superiores in colle vicino, qui ante vitibus consitus fuit, posito consecravit locum memoriae cuiusdam (d. i. Gül Baba!) eius ordinis, quem, dum viveret, ceu numen quoddam venerati sunt Turcae, et nunc mortuum, illoque in loco conditum religiose colunt.

[6] Nach Marsigli (*Rég.* S. 142) wohnten hier 60 Derwische.

[7] Eine Liste des Klostereigentums enthält ein Defter von 1580/1, ungarisch *defterek* II S. 534. Daß in dem K... Baba wirklich Gül Baba steckt, beweist auch der Umstand, daß eins der Gebäude nach demselben Michael (sade) genannt ist, welchen Ewlija S. 244 Z. 9 v. u. als Stifter nennt.

[8] *defterek* II S. 534.

[9] s. die nette Schilderung Edward Browns (II S. 41), welcher 1672 Ofen besucht. Eine entsprechende Bemerkung macht Zenarolla (*Rég.* S. 142).

[10] Ewlija S. 248 Z. 16—18. Die Kosten für die Bestattung der Armen trug die Staatskasse; s. z. B. *defterek* II S. 22.

[11] s. die türkischen Pläne; Ewlija S. 245 Z. 5 -6, 248 Z. 9—10. — Ein Kloster wird dort nicht erwähnt. Aber Marsigli (*Rég.* S. 142) nennt ein sonst unbekanntes Kloster des *Mikdār baba* mit 20 viel Gutes wirkenden Derwischen.

[12] s. die türkischen Pläne. Dies bestätigen auch die Abbildungen Ofens von Westen.

nur gering und das enggebaute Kloster[1] konnte nur wenigen Derwischen Unterkunft gewähren.[2]

Noch bescheidener muß schon wegen seiner Lage das Kloster auf dem Blocksberg gewesen sein; denn dies Heiligtum des Keulen-Elias lag neben der Moschee in der dortigen, doch recht kleinen Festung, deren Schutzpatron er war.[3] Wir wissen nichts über das Äußere des Heiligtums, außer daß an der Südseite ein Vers prangte;[4] diesem sehr ähnlich ist ein anderer, mit welchem sich unser Ewlija dort verewigte.[5]

In der Gerberei-Vorstadt vor dem Chan zur Grünsäulen-Therme lag das Kuppelgrab des Scheichs *Muchtār baba*.[6]

In der Oberstadt ruhte ein Glaubensstreiter Ahmed Bej unter einer Bleikuppel im Hofe der Schloßmoschee.[7] Die Grabstätte des zweiten Ofener Statthalters, Bali Pascha, lag auf dem nach ihm benannten Platze der Innenfestung.[8] Von den andern Ofener Bejlerbejs hatten noch Hādschī Mehmed Pascha[9], Arslan Pascha[10], der große Mustafa Pascha[11] und Kalajlykoz Ali Pascha[12] ihre letzte Ruhestätte in Ofen.

Die Ofener Thermen sind unter den Türken zu höchster Blüte gelangt und weltberühmt geworden.[13]

Eine Gruppe für sich bilden die südlich der Festung in der Gerberei-Vorstadt am Fuße des Blocksbergs gelegenen Thermen. Von diesen liegt am weitesten nach Westen eine Therme, welche die Türken als *atschyk ylydsche*, offene Therme, bezeichneten. Dieser Name wird bisweilen wörtlich aufgefaßt,[14] meist aber als „allen offenstehend, allgemein" gedeutet.[15] Obwohl etwas abgelegen, erfreute sich diese Therme großen Zuspruchs, gerade von weithergereisten, abendländischen Fremden[16].

Viel bedeutender als die offene Therme war zur Türkenzeit das Bruckbad,

[1] Ewlija S. 245 Z. 6ff, 248 Z. 10—11.
[2] nach Marsigli (*Rég.* S. 142) 15 Bektaschis.
[3] Auf die Legende dieses Heiligen gingen wir oben S. 11 näher ein. — Ewlija S. 251 Z. 11 v. u.
[4] Ewlija S. 245 Z. 13—14. S. 248 Z. 3—4 Erwähnung als Wallfahrtsort.
[5] S. 251 Z. 8—7 v. u.
[6] Ewlija S. 248 Z. 11—12.
[7] Ewlija S. 248 Z. 14—16; vgl. oben S. 29, 33[5].
[8] Ewlija S. 248 Z. 9—8 v. u.; Petschewi I 245 o.; über den Platz s. oben S. 2, 5, 6.
[9] Ewlija I S. 167. Hādschī Mehmed war 1557 Statthalter in Ofen.
[10] Ewlija S. 248 Mitte.
[11] vgl. oben S. 32[3].
[12] Ewlija a. a. O.; vgl. Petschewi II S. 28; Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 27[3].
[13] Abbildungen der meisten Thermen hat Marsigli, *Danubius etc.* I Tafel 46 u. S. 96, wiedergegeben *Rég.* S. 139. — Linzbauer stellt sämtliche alten Quellenangaben über die Thermen zusammen und orientiert so vorzüglich über jede einzelne von ihnen.
[14] Die Handschrift Flügel Nr. 1278 gebraucht geradezu den Ausdruck *üstü atschyk bir ylydsche*, eine Therme, deren Oberes offen ist — Die Lage zeigt der türkische Stadtplan.
[15] so Marsigli (*Rég.* S. 137); commune, e commodo per tutti; vgl. Zieglauer S. 39. Wernher Bl. 2 v: (thermae) communes.
[16] Ewlija S. 242 Z. 6 v. u. ff. — Die vorher genannten Thermennamen sind singulär und nicht näher zu bestimmen.

welches von den Türken grünsäulige Therme[1] genannt wurde. Schon im Anfang der Türkenherrschaft wurden die Thermen der Gerberei-Vorstadt von Ofener Paschas ausgebaut und prächtig ausgestattet; die größten Verdienste um sie haben Mehmed Pascha, der dritte Statthalter[2], und Mustafa.[3] Damals erhielt die grünsäulige Therme jenen auf acht Bogen ruhenden Kuppelbau,[4] welcher noch heute den Besucher des Bruckbades entzückt.[5] Auch die Inneneinrichtung war der heutigen ähnlich: in das Hauptbassin, als dessen Umfang 200 Fuß genannt wird, führten fünf große, breite Stufen hinab, auf denen sich jeder gemäß seiner Körperlänge bequem waschen konnte.[6] Ringsum befanden sich der achteckigen Form des Unterbaues entsprechend acht kleinere Bassins, „dem hanefitischen Ritus entsprechende Steinwannen".[7] Ewlija ist voll Lobes über die Reinlichkeit der Einrichtung und das fröhliche Badeleben. Die Temperatur des Wassers findet er *mu'tedil*, gemäßigt, ebenso wie bei dem dritten Bade dieser Vorstadt, welcheser nach ihr als Gerberei-Therme bezeichnet,[8] dem heutigen Raitzenbade. Das Gebäude dieser Therme war ebenso wie das der vorigen eine auf achteckiger Grundlage ruhende Kuppel mit entsprechender Inneneinrichtung.[9] Eingehend und als für die andern Thermen typisch beschreibt Ewlija das Badeleben.[10] Danach war das Baden durchaus volkstümlich und allgemein; so wurde denn auch keine Gebühr erhoben, und nur für Wäschebenutzung war ein Aktsche zu zahlen. Vormittags stand die Therme den Männern, nachmittags den Frauen offen;[11] nach deren — oft spätem — Weggang wurde nachts das Wasser des Bassins abgelassen.[12] Das Wasser fiel durch starken Schwefelgeruch auf,[13] und der Schlamm,

[1] Der Grund dieses Namens war eine dort vorhandene grüne Säule (Ewlija S. 243 Z. 6); Brown, welcher 9 Jahre später dort war, bemerkt (bei Linzbauer S. 50ff), daß sie damals rot war.

[2] 1543—48; s. Wernher, Blatt 2 v ff.

[3] Nach Isthuanffi S. 450a wurden diese Bäder daher auch nach Mustafa benannt.

[4] Ewlija S. 242 unten.

[5] s. z. B. Theobald Hofmann, *Die Bäder der ungarischen Hauptstadt* (*Deutsche Bauzeitung*, 25. Jahrgang 1891, S. 197); *Monarchie* S. 509; *Islam* VII S. 276.

[6] Ewlija S. 243 oben; Schweigger S. 10; Liechtenstein bei Lewenklaw S. 520; Lubenau I S. 81, und andre.

[7] Ewlija S. 243 Z. 3—4; vgl. Liechtenstein und Lubenau a. a. O.

[8] Ewlija S. 243 Z. 6ff. Der türkische Stadtplan und Marsigli (*Rég.* S. 136) nennen dies Bad „kleine Therme". — Brown (bei Linzbauer S. 50) hat die Bezeichnung „gedecktes Bad", während „*Cuzzoculege* (= *kütschük ylydsche*, kleine Therme) oder das Bad des Heiligen" bei ihm eines der nördlich der Stadt gelegenen Bäder ist.

[9] Ewlija S. 243 Z. 15.

[10] S. 243 Z. 16ff.

[11] Ewlija S. 243 Z. 14—15. Hierauf beruht wohl Schweiggers (S. 10) Irrtum, das Baden der Frauen gelte überhaupt als Schande. Eine etwas derbe Schilderung des Badens der Frauen entwirft Wenner S. 17/18, weshalb er von Linzbauer S. 47 nicht ausführlich zitiert wird.

[12] Brown, bei Linzbauer S. 50ff.

[13] Ewlija S. 243 Z. 8 ff: Die Veränderung, die das Wasser an seinem Silberring hervorrief und die Verwendung desselben Wassers zum Polieren durch die Ofener Goldschmiede war unserem Goldschmiedssohn natürlich besonders interessant. — Verwendung des „essiggleichen" Wassers zur Suppe: Z. 10—8 v. u.

den diese Quelle absetzte,[1] wurde von den Frauen als Enthaarungsmittel benutzt.[2] —

'Äschyk,[3] dessen Bericht in die letzten Jahre des 16. Jahrhunderts fällt, erwähnt nur eine Therme in dieser Vorstadt, welche er Pester Therme nennt und ganz entsprechend den anderen Nachrichten kurz beschreibt.[4] Zu jener Zeit stand auch noch ein allerdings schon halb verfallener Bau über dem heutigen Blocksbad südlich des Blocksberges, welches man besonders für kranke Tiere verwendete.[5]

In der großen Vorstadt lag „auf der Innenseite des (Hahn)-Tores" *choros kapusu ylydschesi*, die Hahntor-Therme,[6] meist nur *kapulu ylydsche*, Torbad[7], genannt, das heutige Königsbad. Während 'Äschyk „zwei Thermen im Innern der Stadt" nur ganz kurz behandelt, ohne die Namen zu nennen, bringt Ewlija, sich nunmehr kürzer fassend, von dieser Therme folgende Beschreibung: „es ist ein zweckmäßiges, gedrängt gebautes[8] Bad, auf acht Bogen gebaut, mit Ziegeln gedeckt, und hat eine rubinfarbige Kuppel. Aus den Rachen von Löwen an den vier Ecken des Bassins, welches gerade in der Mitte ist, fließt reines Warmwasser Tag und Nacht hervor..." Von Brown,[9] welcher 1672 Ofen besucht, hören wir, daß dies Bad inzwischen 1669 zum Teil verbrannt war; doch bezeichnet er es als ein sehr edles Bad. Die Türken werden es bald ganz wiederhergestellt haben; denn nach der Rückeroberung 1686 stand das Bad unversehrt[10], und noch heute ist der türkische Kuppelbau erhalten.

Nördlich von der großen Vorstadt unmittelbar bei der befestigten Pulverfabrik lag eine nach dieser benannte Therme,[11] und unweit von dieser an der Stelle des heutigen Kaiserbades einige Thermen, von welchen die Weli Bej-Therme bei weitem die bedeutendste und berühmteste war. Das prächtig ausgeführte Gebäude dieser Therme war ein Werk Mustafa Paschas, wie ein Vers über dem Aus- und Ankleideraum besagte; diese Inschrift blieb nach der Türkenzeit erhalten und ist später im Kaiserbade eingemauert worden.[12] Nach 'Äschyks

[1] Schlammbad, Sárosfürdő, heißt heute das Blocksbad.

[2] vgl. Wenner S. 18; Brown bei Linzbauer S. 55.

[3] In der Handschrift der Wiener Hofbibliothek Flügel II Nr. 1279. Der betreffende Abschnitt ist bei Linzbauer S. 39ff von Gévay übersetzt. Auf 'Äschyk gehen die — leider gekürzten — Angaben jener geographischen Schrift zurück, welche bei Flügel unmittelbar vorher angeführt ist (s. o. S. XI).

[4] Die Angabe „sechs Zellen" bei Linzbauer wird auf einem Irrtum beruhen. Die andere Handschrift gibt richtig „acht" an.

[5] Hier stimmen die beiden Handschriften überein.

[6] Ewlija S. 243 Z. 6 v. u.

[7] Im türkischen Plan قپلو ایلیجه, Marsigli (*Rég.* S. 136) *Kapili...*, Brown (bei Linzbauer S. 50) *Caplia*, was Linzbauer als *kubbeli*, Kuppelbad, erklärt, danach auch Zieglauer S. 39. (Richtiger vielleicht قاپلو, bedeckt?)

[8] Denselben Ausdruck gebraucht Ewlija vom Paschaschloß (s. o. S. 23) und dem Chyzyr baba-Kloster (s. o. S. 37f).

[9] bei Linzbauer S. 50.

[10] Marsigli (*Rég.* S. 136).

[11] Ortelius *Chronologia* (1604) S. 421 erwähnt „das Bad Pulffermühl". Ewlija S. 244 Z. 3: *barutchäne ylydschesi*. Brown (bei Linzbauer S. 50) *Barat Degrimene*.

[12] s. Dan. Lengyel de Przemysl, *Die Heilquellen und Bäder Ungarns ... in medizinisch-statistischer Hinsicht*. Pesth 1854 S. 70 „... unlängst ... eingemauert wurde..." Ewlija

Schilderung war es ein massiver Kuppelbau mit einem großen Bassin; sechzehn kleine Hähne ringsherum, die man beliebig öffnen und schließen konnte, leiteten warmes und kaltes Wasser zu.[1] Denn das Thermenwasser allein hatte eine zu hohe Temperatur zum Baden. Mit diesem Wasser pflegten die Ofener Einwohner die Leichenwäsche vorzunehmen; die Träger des Wassers wurden aus Stiftungsmitteln besoldet.[2]

Daneben lag eine weniger bedeutende Therme, *tachtaly ylydsche;* schon ihr Name besagt, daß der Bau im Gegensatz zu der massiven Kuppel der Weli Bej-Therme nur aus Brettern war. Doch überstand auch diese Therme die Belagerung 1686 unversehrt.[3]

Die Schiffbrücke zwischen Ofen und Pest verdankte den Türken ihre Entstehung, welche gerade auf diesem Gebiete hervorragende Verdienste hatten.[4] Zwar hatte schon König Mathias den Plan gehabt, eine steinerne Brücke zu bauen, doch war er hieran durch den Tod gehindert worden.[5] Zunächst bauten die Türken provisorische Schiffbrücken, so schon im Jahre 1526 innerhalb zehn Tagen.[6] Mehrere Zeugnisse aus den Jahren 1556—1558 beweisen, daß damals die Schiffbrücke eine dauernde Einrichtung war.[7] Doch da man die Gewohnheit hatte, die Brücke im Winter einzuziehen[8], und besonders, weil sie mehrfach von Feinden zerstört wurde, hören wir auch weiterhin mehrfach von Bau oder Erneuerung der Brücke. So ist von dem rührigen Mustafa Pascha ein Schreiben aus dem Jahre 978 h = 1571 D wegen der Gestellung von Arbeitern zum Brückenbau erhalten.[9] Er selbst sollte aber noch Zeuge sein, wie seiner Hände Werk bei einem Erdbeben im Jahre 1578 vernichtet wurde.[10] Nachdem die Brücke im Jahre 1598 durch feindliche Einwirkung zerstört war, mußte man zu ihrer Wiederherstellung „allerley Schiffungen gebrauchen, die aber gar ungleich, deren etlich hoch, die andern nieder" waren.[11] Doch schon wieder 1602 gelang den Feinden durch „ein künstlich zugerichtetes Feuerinstrument", einen Brander, den sie stromabwärts treiben ließen, die Vernichtung der Brücke.[12] Bei der Belagerung 1684 fielen den Feinden

S. 244 Z. 2 teilt die letzte Zeile der Inschrift mit. Linzbauer Tafel II und *Monarchie* S. 505 bilden die Inschrift unvollkommen ab. Näheres über sie s. *Islam* VII S. 276.

[1] vgl. Marsiglis Angaben *Rég.* S. 136; S. 137 ist eine Abbildung dieser Therme, S. 138 die Ansicht der ganzen Gruppe nach Fontana wiedergegeben. Die 16 Kämmerchen erwähnt auch Brown (bei Linzbauer S. 50).

[2] Ewlija S. 243 Z. 4—1 v. u.

[3] Marsigli a. a. O., vgl. Brown a. a. O., Bizozeri S. 181. Der türkische Stadtplan zeigt die Lage der Therme; vgl. den italienischen Plan *Rég.* S. 150/1.

[4] vgl. *Islam* VII S. 276.

[5] Szedahelyi, *Chorographia* S. 89.

[6] Petschewi I S. 100, Z. 6. Solimans Tagebuch in Hammers *Geschichte* III S. 693.

[7] *Defterek* I S. 92, 112, 116.

[8] Ewlija S. 252 Z. 8ff. Benaglia S. 17.

[9] hrsg. *Islam* VII S. 277f. Die erneuerte Donaubrücke erwähnt Mustafa in dem *Islam* IX S. 102 herausgegebenen Schreiben.

[10] Takáts, *Ungarische Rundschau* 1915 S. 810.

[11] *Continuatio* etc. in der Aussage des gefangenen Ali Pascha von Ofen, S. 40.

[12] s. *das Ungarische Städt-Büchlein* von J. M. L., Nürnberg 1684, wo die Belagerung 1602 ausführlich geschildert wird; auch Na'īmā I S. 301 oben.

Orientierungsplan von Ofen zur Türkenzeit,
gezeichnet nach KÁROLYI's sowie den alten türkischen und abendländischen Plänen.

Erklärung der Zahlen zum Orientierungsplan.

Zum **1. Kap.** Topographische Übersicht.

Die Ofener Festung:

1. Bali Pascha-Platz (Grenze zwischen Mittel- und Innenfestung).
2. Pascha-Schloß.
3. Ebene-Tor.
4. Wiener Tor.
5. *kafesli kapu*, Fallgatter-Tor.
6. Schloß-Tor (nach dem Pascha-Schloß benannt).
7. Arsenal-Tor.
8. Bettler-Tor (von Ewlija mit dem folgenden Tor zu einem doppelten Tor der Innenfestung zusammengefaßt).
9. Schloß-Tor (nach dem Goldapfel-Schloß benannt).
10. Efeu-Festungs (?) -Tor.
11. Efeu-Festung (?).
12. Arsenal-Platz.
13. Bali Pascha-Tor.
14. Schloß-Platz.

Die Vorstädte:

15. Gerberei-Vorstadt.
16. Schloß-Garten.
17. Wasser-Turm.
18. Örüdschü Aga-Turm, bei Ewlija Ali Pascha-Bastion.
19. *achyr*, Marstall.
20. Hahntor.
21. Nentor.
22. *kynnāre kapusu*, Schlachthaustor.

Die nähere Umgebung:

23. Keulen-Elias-Berg.
24. محبت, bei Ewlija *Mohabat*.
25. Rabenberg.
26. Der heutige Teufelsgraben.
27. Gül Baba.
28. Pulverfabrik.
29. Mädcheninsel.

Zum **2. Kap.** Die Befestigungen.

30. Kasim Pascha-Bastion.
31. Erdturm.
32. Sijawusch Pascha-Turm.
33. Mürad Pascha-Turm.
34. Mahmud Pascha-Turm.
35. Siebenbürgener Turm.
36. Signalturm.
37. Großes Rondell.
38. Karakasch Pascha-Turm.

Zum **3. Kap.** Öffentliche Bauten.

39. Goldapfel-Schloß.
40. Sülejman Chan-Moschee.
41. Pascha- (Schloß-) Moschee.
42. Mittel-Moschee.
43. Eroberungs-Moschee.
44. Große Moschee.
45. Mürad Pascha-Moschee.
46. Schloß-Kapelle.
47. Die Moschee der Gerberei-Vorstadt.
48. Hadschi Sefer-Moschee.
49. Tujgun Pascha-Moschee.
50. Mustafa Pascha-Moschee.
51. Osman Bej-Moschee.
52. Rustem Pascha-Moschee.
53. Hadschi Aga-Moschee.
54. Chyzyr Baba-Kloster.
55. Grünsäulige Therme.
56. Gerberei-Therme.
57. Hahntor-Therme.
58. Weli Bej-Therme.
59. Schiffbrücke.

30 Schiffe in die Hände.[1] Als am 17. Juni 1686 Pest erobert worden war, zogen sich die Türken über die Brücke zurück, welche sie hinter sich verbrannten.[2]

Die Brücke mündete auf der Ofener Seite an der Gerberei-Vorstadt, auf der Pester an der Nordecke dieser Festung, welche zu einer großen Bastion, einer Art Vorstadt, ausgebaut war.[3] Die Ofener Brücke ruhte auf Pontonschiffen, deren Zahl sich auf rund 70 belief.[4] Über diese waren lange Balken gelegt, so daß sie fest zusammenhingen. Vier Schiffe — je zwei und zwei[5] — in der Mitte waren durch Ketten verbunden und fuhren heraus,[6] um den Verkehr auf dem Flusse durchzulassen.[7] Auf einigen Schiffen waren Mühlen, welche die Wasserkraft ausnutzten.[8]

Außer einer Truppe zur Bedienung der Brückenschiffe gab es eine starke Soldatenabteilung, welche die besondere Aufgabe der Verteidigung dieser militärisch so wichtigen Brücke hatte. Um 1600 gab es 24, 30 Jahre später 35 Mann Ofener *köprüdschü's* unter einem Aga und seinem Ketchuda.[9] Zu Ewlijas Zeit kamen zu 30 Mann Ofener und 40 Mann Pester Janitscharen noch 300 weitere Wachtposten hinzu.[10] In die Instandhaltung der Brücke, Besatzung, Reparaturen usw. hatten sich die beiden Städte zu teilen.[11]

[1] Happel, *Ungarischer Kriegsroman* II S. 489.

[2] s. z. B. *k. k. Kriegsarchiv* 1886 S. 33.

[3] s. die Abbildung Szendrei S. 616/7. Der Plan von de Fer, *Les forces de l'Europe*, Paris 1693, bezeichnet diese Vorstadt mit E: Ort, wo es 400 Mann Garnison gehabt. Auch die Ansichten Ofens von Westen zeigen im Hintergrunde die Lage der Schiffbrücke. Deutlich sichtbar, doch stark verzerrt ist sie in der bei Meister Johann Dietz S. 54/5 wiedergegebenen Abbildung. — Die Stelle ist etwa die der heutigen Börse, tözsde.

[4] So Ewlija S. 251 unten. Eine Übersetzung von Ewlijas Beschreibung bringt Jacob im *Islam* VII S. 278. Die abendländischen Quellen haben Zahlen zwischen 60 und 78.

[5] Adam Wenner S. 20 . . . die von zweyen Jochen abgetragene Pester Schiffbrucken. . .

[6] s. Liechtenstein bei Lewenklaw S. 520, Wenner a. a. O., Tafferner S. 19, u. a. m.

[7] Lubenau I 83: mitten auf der Brucken hatt es ein Zol und Schlagkbrucken (Zoll von passierenden Schiffen?). Es gab bei der Brücke eine dicke Kette, welche die Türken besonders zu Kriegszeiten dicht unter dem Wasser quer über den Strom zogen, um den Schiffsverkehr zu unterbinden, s. Traut S. 106f, Wenner S. 19 und Christian Wallsdorf, *Türckischer Landstürtzer* . . . S. 3 (Majláth Nr. 46; Wallsdorf zeigt mehrfach große Übereinstimmung mit Wenner). — Eine solche Kette, mit der 1453 das Goldene Horn abgesperrt wurde, wird in der Irenenkirche zu Konstantinopel gezeigt; vgl. ferner Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien*, S. 163: eine Kette über das *Schatt el-'Arab* (Jacob). — Die Passanten zahlten nach Ewlija S. 252 Z. 7—8 am Brückenkopfe das Brückengeld; über dieses vgl. unten S. 50f.

[8] Ewlija S. 246 oben. *Defterek* I S. 115.

[9] *Defterek* II 687, I S. 426, 451; vgl. auch II S. 484.

[10] Ewlija S. 245/6, 252 oben. Allein der Pester Brückenkopf hatte nach de Fer (s. Anm. 3) ja 400 Mann Besatzung.

[11] Ewlija S. 252 Z. 6—7. Reparaturen s. *defterek* II S. 699.

4. Kapitel. Die türkische Provinzverwaltung.

Ofen war während der ganzen Türkenherrschaft[1] der Sitz des bedeutendsten Bejlerbejs in Ungarn, zunächst des einzigen. Der erste Statthalter Sülejman Pascha[2] hatte in mehrfacher Hinsicht über das später Normale hinausgehende Befugnisse. Nachdem das im Jahre 1552 eroberte Temesvár, ferner bald nach ihrer Eroberung, 1596 bezw. 1600, Erlau[3] und Kanizsa und 1660 auch Großwardein[4] Ejalethauptstädte geworden waren, blieb doch auch weiterhin der Pascha des Ejalets Ofen der höchste; so hatte er auch bei der Besetzung von Sandschakbej-Stellen der andern Ejalets das entscheidende Wort.[5] Gelegentlich war die Ofener Statthalterschaft mit einer anderen in einer Hand vereinigt.[6]

Der Bejlerbej war der oberste Vertreter der Zentralregierung in Stambul und nur dieser unterstellt. Von dem Schriftwechsel zwischen beiden sind uns zahlreiche Proben erhalten.[7] Dem Auslande gegenüber war er ihr diplomatischer Vertreter, welcher bisweilen — besonders in Angelegenheiten dieser Grenzländer — auch selbständig mit fremden Herrschern, bezw. deren Gesandten verhandelte.[8] In der inneren Verwaltung der Provinz hatte der Bejlerbej die Aufsicht über die verschiedenen Zweige derselben.[9] Dies zeigte sich schon äußerlich dadurch, daß er den Vorsitz im Diwan hatte, dem eigentlichen Regierungskörper, welchem die ersten

[1] Über die Entwicklung der Verwaltung Ungarns durch die Türken s. Salamon, *Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft* S. 235/6, und Jacobs Überblick in *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 8, und im *Islam* IX S. 253 f.

[2] Vgl. über seine Einsetzung und Stellung Ewlija S. 225 Z. 10 v. u. ff, übersetzt von Neumann *Islam* VIII S. 120/1; dortselbst weitere Belegstellen.

[3] Aini, welchen Tischendorf 1018h = 1609/10 D setzt, bezeichnet Erlau noch als Ofener Sandschak.

[4] Vgl. Ewlija I S. 174, 177, 181 und Jacob, *Islam* IX S. 253f. — Ewlija I S. 180 erwähnt ein Ejalet Ujwar, welches in der Einführung begriffen sei.

[5] Ewlija S. 228 Z. 4—6. Die andern Bejlerbejs werden bisweilen geradezu als seine Untergebenen angeführt, so Marsigli, *L'État militaire* etc. S. 130/1; vgl. *Voiage de Levant* S. 44/5, Happel, *Kriegsroman* I S. 401. — Vgl. Ewlija I 177/8 über den hohen Rang des Ofener Paschas.

[6] So war z. B. Mehmed Pascha, der zwischen 1599 und 1602 mit Unterbrechung Ofener Statthalter war, auch Bejlerbej von Rum; s. die Liste *Islam* VIII S. 240, auch S. 256.

[7] z. B. in der Handschrift der Wiener Konsularakademie Nr. 137 zahlreiche Urkunden, *Hilfsbuch* I S. 78, *Islam* VII S. 181, VIII S. 113, IX S. 100, *Veröffentlichung der Doktor-Hermann-Thorning-Gedächtnis-Stiftung* I Nr. 1. — Das *Nasīhatnāme* (ZDMG 18, S. 718) bringt ein theoretisches Beispiel eines Fermans an den Bejlerbej von Ofen, Musa Pascha (1640—44 zum dritten Male).

[8] Zahlreich sind die erhaltenen Schreiben von Ofener Paschas an fremde Fürsten, wie z. B. den König von Wien; vgl. auch Takáts S. 805ff. — Bei den Friedensabschlüssen fungieren oft Beamte der ungarischen Ejalets als Delegierte und unterzeichnen die Verträge.

[9] So wird der Bejlerbej bisweilen als *nāzir-i-emwāl* bezeichnet (z. B. *defterek* II S. 346, 695); große Verdienste um die Ordnung der Finanzen der Provinz hatte Arslan Pascha (Petschewi I S. 36), und auch Mustafa Pascha konnte sich solcher Verdienste mit Recht rühmen (*Islam* IX S. 100ff).

Beamten aller Verwaltungszweige wie auch die höchsten Offiziere der Militärkorps angehörten.[1]

Der Stellung des Ofener Bejlerbejs entsprach ein hohes Gehalt, welches etwa 880 000 Aktsche jährlich betrug[2], aber durch Extraeinnahmen u.a. aus „Strafgeldern für Vergehen und aus Gratisgeschenken" um 2—300 *kise* erhöht wurde.[3] Infolge des großen Einkommens leisteten sich die Paschas ein zahlreiches Gefolge, welches sie zum Freitagsgottesdienst, zu den Diwansitzungen und bei Ausflügen begleitete. Zu diesen *kapu chalky* des Paschas[4] gehörte u. a. der *selām agasy*, welcher den Pascha beim Eintritt mit dem Friedensgruß zu begrüßen hatte und eine Art Zeremonienmeister war.[5] Mit größter Ehrerbietung begegneten die Untergebenen dem Bejlerbej.[6] Mit dem Amte des Bejlerbejs war das Recht, zwei Tugs[7] zu führen, verbunden; wer von ihnen Wesirrang hatte, führte drei.[8] Urkunden mit den der Tugra des Sultans entsprechenden Handzeichen von Ofener Bejlerbejs sind uns erhalten.[9] Der hierfür angestellte Schreiber des Ofener Paschas wurde als *nischāndschy* bezeichnet,[10]

[1] Diese zählt Ewlija I S. 180 auf; vgl. *Voiage de Levant* S. 43; vgl. oben S. 23.

[2] Ewlija S. 227 Z. 2—3; I S. 176. Nach ʿAini (*defterek* I S. 413) 860 000 Aktsche, (bei Tischendorf S. 60, 68: 880 000). Das *chāss* des Owejs Pascha betrug nach *defterek* I S. 322/3 sogar 913 017 Aktsche. — Das entsprechende Gehalt betrug für Temesvár 806 790, Kanizsa 600 890, Bosnien 600 050 Aktsche nach Ewlija V S. 388, VI S. 526, V S. 428; ʿAini a. a. O.: Temesvár 806 000, Bosnien 650 000. Vgl. Hammer *Staatsverfassung* II S. 248ff.

[3] 1 *kise* = 500 *gurusch*. — Zuweilen erhielten die Bejlerbejs eine Sonder-Ehrengabe, *sālijāne;* so z. B. im Jahre 1601 Mehmed Pascha nach *defterek* II 702: 149 800 a.; 708: 185 540, während der gewesene Bejlerbej Hasan 60 000 erhielt. Um dieselbe Zeit bekam Ali Pascha, der zu Wien gefangen saß, 10 000 a. (nach *deft.* II 707). So sorgte also die Staatskasse auch für gewesene Bejlerbejs. Die Bestandteile des Einkommens werden *defterek* II S. 534 einzeln aufgeführt. — Über Geldstrafen vgl. Salamon a. a. O. S. 244ff.

[4] vgl. Hammer *Staatsverfassung* II S. 139, 247.

[5] vgl. die oben S. 23[8] zitierten Berichte über Diwansitzungen. Den *selām agasy* erwähnt die 6. Urkunde der *Thorning-Veröffentlichung* I. Die dort bestellten Jagdhunde sind bezeichnend für die Art des Luxus des Paschas und seine Interessen. Auch Adam Wenner S. 15 erwähnt „ein überauß schönen und grossen Englischen Hund", der, ein Geschenk des Gesandten, „mit sonderm Danksagen angenommen". — Über das Schloß des Paschas sprachen wir oben S. 22 f. — Über die Liebe der Ofener Paschas zu ihrer Hauptstadt vgl. Takáts, S. 789.

[6] Fußkuß, s. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 9[2]. Wild S. 15 wundert sich, daß die Türken vor dem Pascha ihr Haupt neigen, nicht aber entblößen.

[7] sog. Roßs hweife, eigentlich Schweife des Yak. Das *Islam* IX S. 102 herausgegebene Schreiben ist ein Gesuch Mustafa Paschas, die bisher von ihm als gewöhnlichem Bejlerbej — das waren auch seine Vorgänger mit Ausnahme des ersten Ofener Paschas — gut verwaltete Ofener Provinz ihm von nun an mit Wesirrang zu verleihen.

[8] Dies sagt Ewlija S. 227 oben von dem damaligen Statthalter, Boschnak Ismāʿil Pascha. Auch Sary Hüsejn Pascha, der bei Ewlijas Rückkehr im Winter 1663/4 Bejlerbej von Ofen war, wird S. 402 Z. 14 als Wesir bezeichnet. Der schnelle Wechsel der Beamten war in Ofen von Anfang an gewöhnlich, bedeutet aber nach Kodschabej (ZDMG 15 S. 272ff), der 1630 schreibt, schon einen Verfall; früher sei die durchschnittliche Amtsdauer 20—30 Jahre gewesen. — Seyfried S. 139 sagt gar, daß der Sultan keinem Pascha eine Provinz auf länger als drei Jahre vergebe!

[9] Ein Schreiben des letzten Ofener Paschas, Abdurrahman Abdi (Nov. 1684 - 2. Sept. 1686) *Islam* VII S. 271; vgl. *Thorning-Veröffentlichung* I Nr. 11. Über das Handzeichen Mustafa Paschas s. *Islam* VII S. 276 oben. Vgl. jetzt Babinger *Islam* X S. 136[2].

[10] Ewlija S 227 Z. 15.

nach dem Muster des Stambuler *nischāndschy*, „Staatssekretärs für den Namenszug des Sultans“,[1] welcher jedoch wohl eine wesentlich glänzendere Stellung hatte als sein Ofener Kollege.

Der Ofener Bejlerbej hatte einen Ketchuda, welcher ihm einen Teil der Geschäfte abnahm[2] und welcher während zeitweiliger Abwesenheit des Paschas diesen als Kaimmakam vertrat.[3]

Die nächste Stufe unter dem Bejlerbej hatten die Sandschakbejs inne, aus welchen die Bejlerbejs in der Regel genommen wurden.[4] Wir besitzen zahlreiche Listen, in welchen die Sandschaks der OfenerProvinz aufgezählt werden. Diese Listen sind von einander verschieden hinsichtlich der Vollständigkeit wie auch der aufgezählten Sandschakstädte im einzelnen. Der Grund hierfür sind neben den oben erwähnten großen Änderungen der türkischen Verwaltung in Ungarn die fortwährenden Kämpfe, welche die Grenzfestungen mehrfach ihren Besitzer wechseln ließen.[5] Unter den Sandschaks wird auch ein nach der Hauptstadt Budin benanntes erwähnt. Doch pflegten die Bejlerbejs die Verwaltung des Sandschaks mit der Ejalethauptstadt selbst zu übernehmen.[6] So gab es keinen besonderen Ofener Sandschakbej, und dies Sandschak wird meist als *liwā-i-pascha*, Sandschak des Pascha, bezeichnet. Ein Sandschak zerfiel in mehrere Bezirke, *nāhijeler;* Hauptorte solcher Bezirke im Ofener Sandschak waren neben der Hauptstadt Ofen selbst Pest, Kowin[7], Kecskemét, Vácz[8], Nagy-Sarló, zeitweise auch Hatvan, Novigrad und Gran[9], die sonst Hauptstädte von Sandschaks waren.[10] — Auf die

[1] Hammer *Staatsverfassung* II S. 127, 133; sein Gehilfe ist der *tugrakesch*. Isthuanffi S. 150a. . . . Nisaegim. . . (Hammer *Geschichte* II S. 707, Anm. zu S. 233).

[2] vgl. unten S. 58[7].

[3] Dieser Beamte empfängt dann die fremden Gesandten: s. Adam Wenner S 112, *Voiage de Levant* S. 45, Benaglia S. 139, Clas Rålamb, *Kort Beskriffning Om thet som wid then Constantinopolitaniske Resan är förluppit . . . Anno 1658.* Stockholm 1679, Seite 92. — Noch 1688, 2 Jahre nach der Rückeroberung, gab es einen Ofener Kaimmakam (Szilády II S. 170), vgl. *Islam* VII S. 269[3] und VIII S. 245.

[4] Das stufenweise Aufrücken der Beamten, das vielfach durchbrochen war, hält Kodschabej mit Recht für notwendig für das Heil des Staates (ZDMG 15, S. 318).

[5] Eine solche Liste von ʿAini s. *defterek* I S. 414 u. Tischendorf S. 68f; dieser gleicht Lewenklaws Liste S. 434 sehr; zwei Listen bei Salamon, *Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft* S. 235 u. 236; Ewlija S. 227 Z. 6—4 v. u. zählt acht Sandschaks auf, eine vollständige Liste Bd. I S. 190; für die letzte Zeit s. die Listen bei Seyfried S. 122 und Marsigli, *L'État militaire etc.* S. 131. Weiteres Material bieten die erhaltenen türkischen Register, s. *defterek* I 31, II 277, 346, 383, 514. auch andre in der Wiener Hofbibliothek, z. B. Flügel II Nr. 1299, 1305, 1396. — Eine kleine Karte der Provinzen Ofen und Temesvár hat Vanel, *Histoire des troubles de Hongrie*, 1. Teil Paris 1685 S. 1.

[6] Dies zeigt u. a. die Ejaletliste bei Hammer, *Staatsverfassung* II S. 248f, welche auf dem 1676 verfaßten Kanunname *Hezārfenns* (s. I S. XX; Behrnauer JA 1860, 5. Serie, 15. Bd. S. 462 erwähnt eine in der Markusbibliothek zu Venedig als Nr. 91 befindliche Handschrift) beruht (unter Fortlassung der auf Ofen bezüglichen Angaben ?).

[7] vgl. oben S. 15.

[8] *Defterek* I S. 31 (1544) spricht von einem Sandschak Vácz.

[9] Gran wurde 1543 nach der Eroberung zunächst zum Ofener Sandschak hinzugefügt: Petschewi I S. 254.

[10] s. *defterek* I S. 142ff, II S. 277ff, 667, 729; auch Karácsons Urkundensammlung S. 60, 157, 161, 162.

Stellung der einzelnen Sandschakbejs gehen wir nicht näher ein; je nach den örtlichen Verhältnissen war ihre Lage und ihr Gehalt verschieden.[1] In den Sandschakstädten scheint das Militärische noch mehr vorgeherrscht zu haben als es schon in der Ejalethauptstadt der Fall war.[2] Die Sandschakbejs hatten sich in jedem Falle, wo sie nicht zuständig waren, an ihren direkten Vorgesetzten, den Bejlerbej, zu wenden.[3] Dieser hatte auch über die Neubesetzung vakanter Sandschakbej-Stellen zu bestimmen. Bisweilen waren die Sandschakbejs berechtigt, sich direkt an die Stambuler Regierung zu wenden.[4]

An der Spitze der Finanzverwaltung der Provinz Ofen stand ein Defterdar, welcher meist genauer als *māl defterdāry*, Finanzdefterdar[5], oder *defterdār-i-chezā'in*, Defterdar des Staatsschatzes[6], bezeichnet wird. Während es ursprünglich nur einen Defterdar in Konstantinopel gegeben hatte, waren nach und nach die Hauptprovinzen besonderen Defterdaren zugewiesen worden, denen gegenüber der Stambuler als Haupt-Defterdar[7] bezeichnet wurde. Die Eroberung Ungarns hatte zur Ernennung eines „Defterdars der Donauufer"[8] geführt, und dieser ist es vielleicht, welcher nach der Bestimmung Solimans seinen Sitz in Pest hatte[9], wo er eine Art politischer Gegenspieler und Kontrolleur des Bejlerbejs am andern Donauufer war.[10] Zwar war er von geringerem Range als dieser[11] und bezog deshalb ein bedeutend niedrigeres

[1] Ewlija gibt für jede Sandschakstadt das Gehalt des Bejs an. Vgl. die Defters a. a. O., auch Hammer, *Staatsverf.* II 248ff, I 364/5, *'Aini* bei Tischendorf S. 86f. Über den Graner Bej vgl. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 10—11.

[2] Über den Sandschakbej als Lehnsoffizier s. u. S. 60.

[3] Solche Schreiben befinden sich z.B. *Thorning-Veröffentlichung* I Nr. 8, *Hilfsbuch* I Nr. 25 (S. 90—91), *Islam* VIII S. 245ff.

[4] Fermane an Sandschakbejs: *Thorning-Veröffentlichung* I Nr. 3, die Staatsschreiben 10—12 in Behrnauers Nachlaß.

[5] Ewlija S. 227 Z. 11, Feridun II S. 299 *defterdārlyk mālīje Budun.*

[6] *Defterek* I S. 142, 413, II S. 720. Er ist zu unterscheiden vom Timar-Defterdar; über diesen s. u. S. 58[7]. Aus einer Urkunde der Handschrift 137 der Konsularakademie, der 57. in Behrnauers Nachlaß (Text und Übersetzung im Anhang Nr. 1): *chazīne-i-'āmire-i-Budun defterdāry iken. . . Ahmed tschelebi.*

[7] z. B. *defterek* II S. 691, 708.

[8] s. Hammer, *Staatsverfassung* II S. 144; *Nasīhatnāme* (ZDMG 18. Bd., S. 731): *Tuna defterdāry.*

[9] Ewlija S. 255 Z. 10.

[10] In einem Kanunname (Hammer, *Staatsverfassung* I S. 357/8, Tischendorf S. 46) wird unter Androhung der Absetzung einem Defterdar geradezu befohlen, den Bejlerbej nach Kräften an gesetzwidrigem Handeln zu hindern und gegebenenfalls der Pforte Bericht zu erstatten!

Vgl. aus der frühen Entwicklung des islamischen Lehnswesens das Verhältnis zwischen dem Emir und dem 'Amil bei Becker *Islam* V S. 84.

[11] Nach Ewlija a. a. O. hatte er nur einen Roßschweif. In der 5. Urkunde des Ms. 137, Nr. 32 in Behrnauers Nachlaß, avanziert ein Defterdar zum Sandschakbej; in der 2. (Behrnauer Nr. 54) wird ein ehemaliger Ketchuda des Paschas von Temesvár für ein eventuell freiwerdendes Sandschak oder wenigstens einen angemessenen Defterdarposten oder den eines Ketchudas eines Defterdars oder ähnliches empfohlen. Eine Defterdar-Laufbahn zeigt das Leben Petschewis, der es dabei auch zum Defterdar der Donauprovinz bringt (*Islam* VIII S. 257ff). Über die Stellung des Pester Defterdars s. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 12—13.

Gehalt[1], doch stand er in direkter Verbindung mit der hohen Pforte und wurde von dort aus ernannt.[2]

Der Defterdar hatte die Führung der Defters, der Register über die Einnahmen und Ausgaben der Staatskasse, für die Provinz zu überwachen.[3] Bezüglich der Einnahmen beschränken wir uns auf eine Übersicht, welche nur das Wichtigste anführt.[4] Die Türken arbeiteten mit einem außerordentlich verfeinertem Steuersystem in Ungarn. Die ordentlichen Abgaben an die Staatskasse waren:

1. Die Kopfsteuer der Ungläubigen, *dschizje-i-geberān*.[5] Diese wurde nach Häusern, „Toren", eingetrieben und gebucht und daher auch *kapu resim*, Torsteuer, genannt.[6] Auch *charāǧsch* wird in der gleichen Bedeutung gebraucht.[7] Über bezahlte Kopfsteuer wurde in jedem Falle eine Quittung erteilt.[8] Die Höhe des Betrages ist im einzelnen Falle verschieden.[9] Die Zentralstelle für Kopfsteuer wird

[1] Nach *defterek* I S. 150 bezog der Ofener Defterdar aus einem Großlehen 28 120 a., nach *defterek* I S. 396 und II S. 720 24 000, nach ʿAini (*deft.* I S. 413, Tischendorf S. 69) gar 105 220, nach Ewlija a. a. O. nur 10 553; *deft.* II S. 314 lernen wir den ansehnlichen Nachlaß eines Ofener Defterdars kennen.

[2] s. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 13 Anm. 2. Nach dem 15. Staatsschreiben in Behrnauers Nachlaß („Staatsarchiv Hr. 444 Kast. 321 Fasc. 7 toc. 1") erfuhr man in Stambul durch den Ofener Defterdar von dem vertragswidrigen Bau einer Festung.

[3] Man unterschied *mufassal*, spezialisierte, von *idschmāl*, summarischen, Registern. Die mit der Eintreibung der einzelnen Gebühren beauftragten Beamten wurden meist als *emīn*, Betrauter, bezeichnet; zur Abfassung der Listen stand ihnen gewöhnlich ein Schreiber, *kjātib*, zur Seite. Gebühren für diese Beamten hatten die Untertanen außer den Steuern selbst zu zahlen (nach Behrnauer Nr. 46 für jeden 1 Aktsche).

[4] Genaueres s. in der Einleitung zum 2. Bande der *defterek* (S. XIII ff); die dort gegebene Einteilung legen wir unserer Übersicht zu Grunde. Bei den einzelnen Steuerarten führen wir nur eine oder wenige Belegstellen für Ofen an; weitere s. in den Registern am Schluß der beiden *defterek*-Bände unter dem Worte *Buda*. — Von Interesse ist ein Vergleich mit der Übersicht der Abgaben zur Mamelukenzeit, welche Becker im *Islam* I S. 99–100 bietet.

[5] *Defterek* II S. 514, 710, 729, 731; (S. 43 mit dem weiteren Zusatz *we kyptijān we jehūdijan*, und der Zigeuner und der Juden, die auch sonst mit angeführt werden). Auch Krafft Nr. 291 ff. Szilády, *A defterekről* 8. 15 ff.

[6] *Defterek* I S. 61, 101, II S. 533, für Alt-Ofen S. 542. Die erhaltenen Listen beziehen sich stets nur auf einzelne Ortschaften. Aus solchen mag sich Ewlija (S. 228 Z. 14—15) seine Gesamtzahl von 600 053 steuerpflichtigen *reʿājā* in 3900 Dörfern zusammengestellt haben. (Boethius I Anh. S. 29 spricht von 1862 Dörfern). Über die Einnehmer vgl. Ewlija S. 255 Z. 11—14 und Behrnauer Nr. 48.

[7] Ewlija S. 228 Z. 15. Nach Bd. V S. 275 sammelte in Belgrad der *charādsch aga* die *dschizje*. Die beiden Worte waren nach Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* S. 345 f ursprünglich identisch; später machte man einen Unterschied (vgl. namentlich Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam* II S. 81 ff) — so das Kamunname bei Feridun II S. 302 —, der sich aber hier im türkischen Sprachgebrauch wieder verwischt zu haben scheint.

[8] Ofener Kopfsteuerzettel gibt es u. a. in der Bibliothek des Ung. Nat.-Museums; zahlreiche auch in der Wiener Konsularakademie (s. Krafft S. 110).

[9] Nach der 33. Urkunde des Ms. 137, Nr. 46 in Behrnauers Nachlaß, 61 Aktsche (+ Gebühren). *Defterek* II S. 530 ff werden für jedes Tor 50 a. jährlich angesetzt (im J. 1580). Ebenso Szilády, *A defterekről* S. 16 ff. Etwas höhere Zahlen ergeben sich aus *deft.* II S. 514 (1577/8).

das Büro des *muhāsebedschi*[1] in Ofen gewesen sein, wie ein Vergleich mit den Stambuler Verhältnissen nahelegt.[2]

2. An Verkehrssteuern Zölle aller Art: ein Teil von ihnen stand mit dem ausgedehnten Viehhandel im Zusammenhang, welcher in Ungarn gerade unter der Türkenherrschaft, besonders durch Mustafa Paschas Fürsorge,[3] mächtig emporgeblüht war. *Gömrük*, der Durchgangszoll für Vieh wie auch für andere Waren,[4] unterstand in Ofen einem *gömrük emīni*.[5] *Bādsch* dagegen war der Konsumptionszoll für Vieh[6] und Lebensmittel, welche auf dem Markte zum Verkauf gelangten.[7] Diesen *bādsch-i-bāzār* erhob „von den kommenden und gehenden Waren"[8] der Ofener *bādschdār*, dessen Station in der Nähe von Gül Baba am Donauufer lag.[9]

Andre Zölle bezogen sich auf den Verkehr im Ofener Hafen und wurden als *resm-i-getschid*, Überfuhrgebühr[10], zusammengefaßt. Die eigentlichen Fährgelder für Überfahrt im Hafen, *resm-i-ʿubūr-i-iskele*[11], auch *resm-i-dümen*, Steuerruder-Gebühr[12], stehen neben dem Brückengeld[13], welches von den Passanten am Kopfe

[1] Ewlija S. 227 Z. 15. *Defterek* II S. 699 wird er *muhāsib* genannt. (Ein *muhāsebedschi* erscheint auch auf einer Urkunde aus Göd bei Waitzen im Besitze der Wiener Hofbibliothek; es handelt sich in ihr um die teilweise Wiederherstellung der zerstörten Dorfes Göd. Jacob).

[2] s. Hammer, *Staatsverfassung* II S. 146—149, 150—152, 155/6.

[3] s. Takáts S. 792, 803.

[4] *Defterek* I S. 61, 93, II S. 419, 533. Durchgangshandel war für Städte unweit der Grenze von besonderer Bedeutung. Daß die Türken fremden Kaufleuten entgegenkamen, ist oft bezeugt. Im 4. Staatsschreiben in Behrnauers Nachlaß (954h = 1545D, im Wiener Staatsarchiv) heißt es: „Die Kaufleute sollen in Ruhe und Frieden kommen und gehen. Nach den Bestimmungen in unserm kaiserlichen Kanunname soll man von ihren Waren und Sachen Gömrük und was (sonst) festgesetzt ist, nehmen, aber niemandem Ungerechtigkeit und Bedrückung widerfahren lassen, sondern sie sollen in Ruhe und Sicherheit bei ihrem Handel und ihren Geschäften sein". — Im 13. Staatsschreiben werden Kowiner Kaufleute, im 32. *baʿz rendschber-i-latinler* erwähnt; vgl. auch das 34.; ferner Karácsons Urkundensammlung S. 286, Takáts S. 803, Boethius I Anhang S. 27, Kúnos S. 272; *Relation, wasmassen der Groß-Vezier, zu Ofen von den unsern sich aufs neue disgoustirt befindet... M. December / A. 1664*, unter *Raab den 20. Dec...*, Lubenau I S. 81, Czernin S. 18. — Die Freiheit und Sicherheit der Kaufleute ist ein stehender Punkt in den Friedensverträgen.

[5] Ewlija S. 227 Z. 16.

[6] In diesem Falle *bādsch pā-i-ganem u gāw*, der Füße von Schaf und Kuh, genannt. Andere Arten sind *bādsch-i-sijāh* (wohl pers. für *kara gömrüjü*, einem auf inländischen Waren ruhenden „Landzoll", *deft.* I S. 142 II S. 419), *kynnāre* (der Schlachtbank, *deft.* I S. 93, II S. 421; vgl. oben S. 10[7]), *esp* (Pferd: I 101, 117, 126 II 533), auch für Schweine, was natürlich eine Neuerung, *bidʿat*, war (*defterek* II 535).

[7] s. Hammer, *Staatsverfassung* I S. 215, 233, 250. — Unter andern Abgaben wird auch *bādsch* in der 31. Urkunde der Handschrift 137 der Konsularakademie erwähnt.

[8] Ewlija S. 229 Z. 14—15; dieselbe Formel Bd. V S. 375 für Belgrad.

[9] Ewlija S. 247 Z. 6 v. u. Dies bestätigen Abbildungen: *Theatrum Europaeum* S. 570/1: R, Khevenhiller Bd. 5 S. 2518/9: H, van der Linde, *Leven en Daden van Johs. Sobietzki* III S. 298/9: 12; ferner der oben S. 22[3] genannte Plan von Coronelli.

[10] *Defterek* II 20, 348; vgl. *Islam* IX S. 100.

[11] *Defterek* I 61, 91, II 533.

[12] *Defterek* I 61, 91, II 419.

[13] *Defterek* I 107, 114, II 533: *resm-i-ʿubūr-i-dschisr*. — Brückengeld zu fordern scheint sonst nicht üblich gewesen zu sein; s. Leo Barbar, *Zur wirtschaftlichen Grundlage des Feldzuges der Türken gegen Wien im Jahre* 1683, Wien 1886: *Wiener Staatswissenschaftliche Studien*, 13. Band, 1. Heft, S. 28. Hammer, *Staatsverfassung* I S. 215.

der Schiffsbrücke erhoben wurde.[1] Die Stelle des Einnehmers wurde wie bei den meisten Zweigen des Finanzwesens[2] so auch bei dem Brückengeld als Staatspachtung, *mukāta'a*[3], vergeben. Mehrfach sehen wir in der Stellung eines *köprü emīni* Juden.[4]

Im alltäglichen Marktverkehr zu Ofen ergaben sich verschiedene Gebühren: Außer der Platzmiete für die Verkaufsstände, *sergi*,[5] war für den *muhtesib*, Marktrichter,[6] eine Sondergebühr zu entrichten.[7] Größere von Privaten aufgespeicherte Vorräte wurden besteuert.[8]

3. An Gewerbesteuern kennen wir die auf Gast- und Vergnügungsstätten wie dem „Kerzenhaus", *schem'chāne*[9], und dem Bierhaus, *bozachāne*[10], ruhenden Abgaben. Auch die *sarrāfīje*, Geldwechsel-Gebühr[11], gehört in diesen Zusammenhang.

4. Gelegentliche, nicht unbedeutende Einkünfte für den Staatsschatz waren die Hinterlassenschaften, *metrūkāt* oder *muchallefāt*, welche an den Staat fielen, wenn keine rechtmäßigen Erben da waren. In jenen unruhigen Zeiten kam es verhältnismäßig häufig vor, daß jemand plötzlich eines gewaltsamen Todes starb, verloren ging oder desertierte. Fehlten Erbberechtigte, so erhielt der Staat sein Eigentum als *māl gāib* oder *mefkūd*, Geld eines Verschwundenen[12], bezw. *katschkun*, Deserteurs.[13] Die Sachen wurden öffentlich verkauft, und der Erlös floß in die Staatskasse. Hierüber wurden genaue Listen geführt. Diese zeigen, daß folgendes von dem Gewinn in Abzug gebracht wurde: je ein Betrag für die Bestattung des Verstorbenen, an Schreibgebühr für den Kadi, *resm-i-kalem-i-kāzī*[14],

[1] Ewlija S. 252 Z. 7—8; das Brückengeld wird hier einfach als *badsch* bezeichnet.

[2] Besonders gegen Ende des 17. Jahrhunderts, s. Arslanian S. 11; Ewlija S. 255 Z. 12.

[3] Über diese hatte der Ofener *mukāta'adschy* die Oberaufsicht (Ewlija S. 227 Z. 15). Zahlreiche Listen von Ofener Staatspachtungen sind erhalten (z.B. Krafft Nr. 289, Szilády, *A defterektől* S. 20). *Mukāta'a emini*, s. die 22. Urkunde in Behrnauers Nachlaß, Flügel II Nr. 1401 und sonst.

[4] *Defterek* II 529 (1579/80), *Hilfsbuch* I S. 86—89 (1591/2) (ist vielleicht der dort erwähnte Ofener Brückenzoll-Einnehmer Moses identisch mit dem bei Takáts vorkommenden „reichsten jüdischen Kaufmann in Ofen, Moses"?), *defterek* II 699, 707 (1601). Auch in andern Vertrauensstellungen, besonders der Finanzwirtschaft, sind mehrfach Juden tätig: *defterek* I 102, 107, 108, II 341; vgl. Seyfried S. 118.

[5] vgl. z. B. *defterek* I 61.

[6] Nach Ewlija S. 229, Z. 13—14 „hat er über alle Handwerker die Aufsicht" (vgl. Bd. V S. 375). Seinen Stellvertreter, *nāib*, erwähnt Ewlija S. 228 Z. 9. — Über die theoretischen Obliegenheiten dieses Beamten s. Behrnauer, *Mémoire sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs* JA 1860, 5. Serie Bd. 15 S. 461, Bd. 16, S. 114, 347, 1861, Bd. 17 S. 5).

[7] s. z. B. *defterek* I 101, II 419. Urkunde 31 im Ms. 137.

[8] *resm-i-mahzen we kapan*, Steuer für Magazine und Läden, z.B. *defterek* II S. 34 (*bezchāne*, Warenhaus, vgl. im türkischen Stadtplan *bedestān*, s. unten S. 72[3]); *resm-i-kile*, Scheffelsteuer, II 533.

[9] *Defterek* I 63, II 10, 419.

[10] *Defterek* I S. 91. Ein bei Gül Baba gelegenes Vergnügungslokal wird II 534 erwähnt.

[11] *Defterek* II S. 10.

[12] *Defterek* II S. 314, 372, 381/2.

[13] *Defterek* II S. 20, 533. — Szilády, *A defterekről* S. 20.

[14] oder *resm-i-sidschill*, vgl. die Belege unter [12] und [13].

welcher die Liste ausfertigte, und für den öffentlichen Ausrufer, *dellāl*.[1] Alle drei richteten sich in ihrer Höhe nach der Größe der Hinterlassenschaft.

Schließlich sind gewisse Spesen bei Gerichtsverfahren zu erwähnen, unter ihnen die *ihzārīje*[2], d. i. die Gebühr für den *muhzir*, Vorlader; diese Beamten mit ihrer prächtigen Uniform kamen gewöhnlich direkt von Stambul und waren sehr angesehen.[3]

Im Jahre 987 h = 1579/80 D wurde zu Ofen und in der Provinz von den Ungläubigen eine außerordentliche Staatssteuer erhoben unter der Bezeichnung „Köchergeld". Sie wurde ganz entsprechend der Kopfsteuer häuserweise eingetrieben und gebucht, betrug 75 Aktsche für jedes Haus und bildete einen Sonderbeitrag zur Deckung türkischer Kriegskosten.[4] Sie fällt also in die Amtsperiode des höfischen Strebers Owejs, der im schroffsten Gegensatz zu seinem die Interessen der Provinz vertretenden Vorgänger Mustafa wirtschaftete.

Unter den besonderen Abgaben der Grundbesitzer an die türkische Staatskasse nimmt der Zehnt, *'uschr*, den wichtigsten Platz ein. Dieser wurde von dem Vieh[5] sowohl wie von den Feld- und Gartenfrüchten[6] entrichtet und war von großer Wichtigkeit für die Verpflegung der Truppen. Zu diesen Natural-Lieferungen kamen verschiedene Bargeldzahlungen: öde liegendes Gelände wurde gegen Zahlung einer Grundpacht, *tapu*, vergeben[7]; für auf fremdem Boden angerichteten Flurschaden war die sog. Feldwachtgebühr, *resm-i-deschtibānī*, zu erlegen;[8] gewisse Teile des Ertrags der Wirtschaft waren bar zu versteuern[9]; eine Brautsteuer, *resm-i-ʿarus*, wurde von Muslimen und Martolosen erhoben.[10] — Wir beschränken uns auf diese Beispiele. Sicherlich lasteten die türkischen Steuern schwer auf den Untertanen, aber auch die kaiserlichen Gebietsteile hatten es kaum leichter,[11] ja, es fehlt

[1] Dieselben Belegstellen. Petschewi hat sich gerade bei der Aufnahme von Nachlässen als Defterdar Verdienste erworben, s. *Islam* VIII S. 257. — Wild schildert S. 19/20, wie er als Sklave, also als Sache, mit dem Nachlaß seines Herrn in Ofen verkauft wird.

[2] *Defterek* I S. 142, II S. 20, 419; Urk. 31 im Ms. 137.

[3] Ewlija S. 228 Z. 7, vgl. Bd. V S. 429 Z. 16–18; Hammer, *Staatsverf.* II S. 384. — Ein *muhzir* ist unter den Zeugen in zwei gleichartigen Urkunden aus Ofen aus dem Jahre 1678 (*Hilfsbuch* II Nr. 35 und *Thorning-Veröffentlichung* I Nr. 5).

[4] *Defterek* II S. 514ff.

[5] Rindern, Schafen, Ziegen, auch Fischen, Bienen etc.

[6] Getreide, Gemüse, Obst, Futter; im einzelnen vgl. das Register *deft.* II 761ff. besonders unter „*asr, bádz, reszm*".

[7] z. B. *defterek* II 692, 699; so war die Margaretheninsel zunächst gegen *tapu* vergeben worden, s. u. S. 76f; vgl. Brockelmann, *Islam* VIII S. 263, ferner S. 23 Anm. 4 zu Urk. 34 im 2. Heft der *Deutschen Übersetzungen türkischer Urkunden*. Vielleicht ist zum Vergleich die Emphyteuse heranzuziehen, vgl. Becker im *Islam* V S. 85.

[8] Belegstellen — nicht für Ofen — s. *deft.* II S. XXVII; Szilády, *A defterekről* S. 16ff; vgl. Brockelmann a. a. O. S. 265f.

[9] Es gab z. B. Woll-, Wiesen-, Holz-, Heu-, Sensen- und Joch-Steuern.

[10] *Defterek* I S. 61, 93, 142/3. Szilády a. a. O.

[11] In der Urkundensammlung von Szilády und Szilágyi I 435 werden die beiden Steuergruppen einander gegenübergestellt.

nicht an Stimmen, welche die Lage unter den Türken für erträglicher erklärten als die unter dem österreichischen Kaiser.[1]

Unter den Ausgaben der Staatskasse sind bei weitem am bedeutendsten diejenigen für den Unterhalt und die Besoldung der Truppen. Alle Steuern reichten jedoch nicht hierzu, und wiederholt mußte die Zentralkasse bedeutende Beträge beisteuern.[2] Nur dem tüchtigen Mustafa Pascha war es gelungen, die Einkünfte der Provinz so zu heben, daß er sogar hoffen konnte, sie aus ihren eigenen Mitteln zu unterhalten.[3] Über die Soldzahlungen wurden genaue Register geführt, welche manch interessanten Aufschluß über die Ofener Truppen geben.[4] Demgegenüber treten Ausgaben für andre Zwecke sehr zurück; sie erfolgten z. B. für Reparaturen an Gebäuden. Größere Neubauten haben die Türken, außer wenn militärische Notwendigkeit vorlag, fast gar nicht aufgeführt. Über das Bauwesen in Ofen hatte ein *mi'mār baschy*, Oberbaurat, zu bestimmen,[5] und in andern Städten Ungarns entsprechend Bauräte, *mi'mār agalar*.[6]

Bei dem gewaltigen Umfang des Finanzwesens standen dem Defterdar natürlich zahlreiche Beamte zur Seite. Die höchsten von ihnen waren der *defter ketchudāsy*[7] und der *defter kisedāry*[8], welche in Ofen ihren Sitz hatten.

Das Rechtswesen wurde für die Provinz Ofen gleich nach der Eroberung 1541 endgültig geordnet. Damals setzte Soliman zu Ofen einen Munla ein, dessen Gehalt er auf 500 Aktsche täglich bestimmte.[9] So blieb es fortan. Nach Ewlija[10] hatte der Munla „auf gerechte Weise" jährlich 10 000 Gurusch Extraeinnahmen, wobei die Gebühr für jeden erteilten Bescheid, *hüddschet*, 24 Aktsche betrug. Unter Zugrundelegung dieser Zahlen würde diese eine Kanzlei während der Türken-

[1] s. Theodor Mayer, *Verwaltungsreform in Ungarn nach der Türkenzeit. Hrsg. von der Gesellschaft für neuere Geschichte Österreichs*, Wien u. Leipzig 1911, Seite 7ff; vgl. auch Bergl S. 62, Takáts S. 789/90.

[2] Eine solche „Sendung", *irsālije*, wird u. a. *defterek* II S. 708 gebucht. Vgl. *Voiage de Levant* S. 43. In der 28. Urkunde der Handschrift 137 der Konsular-Akademie hören wir von einer größeren Überweisung der Temesvárer Kasse an die Ofener.

[3] Vgl. sein Schreiben *Islam* IX S. 100ff.

[4] vgl. unten S. 60ff.

[5] Ewlija S. 229 Z. 9. Salamon, *Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft* S. 165–169 erklärt die strengen türkischen Bauvorschriften für verhängnisvoll in ihren Folgen für die Städte. Nach Busbecks Ansicht aber ist der Mangel an Sinn für stattliche Gebäude den Türken mit den Ungarn gemeinsam (S. 110 der Übersetzung); vgl. *Voiage de Levant* S. 41, Wild S. 20/1.

[6] Ewlija: Kanizsa, S. 527 Z. 4, Temesvár. V S. 389 Z. 7 v. u., (Bosna Serajy, V S. 429 Z. 14); Fünfkirchen, S. 194 Z. 4 u. a. Auch in Semendire nach *defterek* II S. 738.

[7] Dieser bezog nach mehreren Nachrichten ein höheres Gehalt als der Defterdar selbst (*defterek* I S. 142, 150, 396, II S. 720, 737; jedoch umgekehrt nach ʿAini, *defterek* I S. 413, Tischendorf S. 69) Ewlija S. 227 Z. 13. Feridun II S. 299. Der *ketchudā-i-defter-i-ejālet-i-Budun* unterzeichnet den Gyarmater Friedensvertrag mit.

[8] Ewlija S. 227 Z. 14; vgl. Hammer *Staatsverfassung* II S. 163.

[9] Petschewi I S. 232, Ewlija S. 226 Z. 10—11, Bd. I, S. 204; vgl. Hammer *Geschichte* III S. 233. Der dort genannte Chaireddin kommt in den *defterek* nicht mehr vor, aber eine ganze Reihe seiner Nachfolger. Das wäre ein Grundstock für eine Liste der Ofener Kadis, wie wir sie für die Bejlerbejs schon besitzen.

[10] Ewlija S. 228 Z. 6—7, 10—12.

herrschaft über sieben Millionen Urkunden ausgestellt haben.[1] Der Ofener Munla hatte eine über seine gewöhnliche Richtertätigkeit als Vertreter des *scher'* hinausgehende Bedeutung: der Umstand, daß rein weltliche Urkunden wie die Finanzregister erst durch den Kadi sanktioniert wurden[2], sicherte diesem einen gewissen politischen Einfluß.

Dem Amt des Munla zu Ofen[3] entsprach in kleineren Städten das der gewöhnlichen Kadis. Im ganzen gab es 21 Gerichtssprengel, *kazā'*,[4] und somit auch Kadis. Ihre Gehälter bewegten sich um 150 Aktsche täglich und wurden meist durch einige Tausend Aktsche jährlichen Extraeinkommens vermehrt. Mancher mag sich auch mit diesen „in gerechter Weise" verdienten Summen nicht begnügt haben, sondern auch Geschenken zugänglich gewesen sein.[5]

Kleinere Händel überließen die Kadis ihren Stellvertretern, *nāib*. So hatte der Ofener Munla einen *bāb nāibi*[6], zwei weitere innerhalb, sieben außerhalb der Stadt[7], welche öffentlich ihre Entscheidungen fällten.[8] Die Christen mußte es mit Erbitterung erfüllen, wenn von den Türken das Zeugnis eines Christen über einen Muslim für unstatthaft erklärt wurde.[9] Doch war man den Christen andererseits wieder entgegengekommen, indem man ihnen eigene Gerichtsbarkeit unter ihren Richtern, *biro*[10], zugestanden hatte.

Mit Erbschaftsteilungen beschäftigte sich ein besonderer Beamter, *kassām*[11]; für das Jahr 1678 bezeugen zwei gleichartige Urkunden[12] einen Ahmed b.'Omer als

[1] s. *Thorning-Veröffentlichung* I S. 7.

[2] s. z. B. *defterek* I S. 64, 91, 100, 107, 109, 116, 126 und sonst. Auch sonst haben die Kadis mit vielen Angelegenheiten zu tun, die wir nicht als juristisch auffassen, so in mehreren Urkunden des Ms. 137 der Konsularakademie. Über weitere Funktionen der Kadis s. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 12.

[3] Temesvár hatte auch einen Munla mit demselben Gehalt und Extraeinkommen (Ewlija V S. 389 Z. 10—11), auch Belgrad, obgleich nur Sandschakhauptstadt (V S. 374); die dortigen Extraeinnahmen übertrafen sogar die von Ofen und Temesvár. Die Ejalethauptstadt Kanizsa wiederum hatte nur einen gewöhnlichen Kadi mit 300 Aktsche täglich (VI S. 527). Doch auch solche bezeichnen sich als Molla, z. B. der Mohácser (Ewlija S. 189 Z. 16: 159 Aktsche) in Nr. 9 der *Thorning-Veröffentlichung* I. Vgl. Hammer *Staatsv.* II S. 378—385.

[4] Ewlija S. 228 Z. 12.

[5] Kodschabej (ZDMG 15 S. 290—4) betont die Bestechlichkeit und Unwissenheit der damaligen Beamten; ein Beispiel von Appellation beim *Istambol efendisi* (über ihn s. Hammer *Staatsv.* II S. 381, 2) gegen ein ungerechtes Verfahren ist die Urkunde *Islam* VII S. 174 5.

[6] vgl. Hammer *Staatsv.* II S. 387, 389.

[7] d. i. wohl in den Vorstädten: Die Gerberei-Vorstadt wird S. 240 Z. 7—6 v.u. als besonderes *nijābet* bezeichnet, und nach S. 255 Z. 14 hatte Pest einen *nāib* von Seiten des Ofener Munla.

[8] Ewlija S. 228 Z. 9—10.

[9] Dies wird wiederholt in dem 13. Staatsschreiben in Behrnauers Nachlaß (aus dem Staatsarchiv) ausgesprochen.

[10] ung. biró. Während 1541 neben Chaireddin Verböczy als ungarischer Oberrichter eingesetzt wurde (s. Hammer *Gesch.* III 233), werden später keine Biros in Ofen erwähnt, wohl aber in Pest (Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 12), in Alt-Ofen und Kowin (s. o. S. 14[8] u. 15[8]).

[11] s. Hammer *Staatsv.* II S. 389. Salamon *Ungarn im Zeitalter d. Türk.* S. 248—9.

[12] *Hilfsbuch* II Nr. 35 und *Thorning-Veröffentlichung* I Nr. 5.

el-kassām el-'askerī in Ofen, wie denn die ganze Verwaltung der vielumkämpften Provinz militärischen Charakter hatte. Vier Jahre später ist (derselbe ?) Ahmed „Molla und Heereskassam in der Stadt Ofen in Vertretung."[1]

Für Untersuchungen, welche Wakfe betrafen, pflegten die Kadis in größeren Städten durch besondere Beamte, *müfettisch*, entlastet zu werden; einen solchen finden wir auch in Ofen.[2]

Neben den eigentlichen Richtern sind zu allen Zeiten die Muftis von entscheidendem Einfluß auf die islamische Rechtsprechung gewesen. Wie die andern bedeutenderen Städte Ungarns[3], so war auch Ofen der Sitz eines Muftis, welcher gelegentlich nach dem Muster des obersten Muftis in Stambul, als *scheichul-islām* bezeichnet wurde.[4] Einzelne Ofener Fetwazettel aus jenen Tagen sind erhalten.[5]

Mit dem Mufti zusammen nennt Ewlija gewöhnlich den *nakībul-eschrāf*, das Oberhaupt der Prophetennachkommen; doch wird dies in Ungarn mehr ein Ehrentitel denn ein eigentliches Amt gewesen sein.[6]

Einige der von Ewlija genannten Ofener Beamten hatten offenbar städtische Funktionen. Hierauf weisen schon die Titel des *schehir emīni*, Stadtpräfekten, und des *schehir ketchudāsy*, Stadtintendanten, hin;[7] *Asas baschy* und *su baschy* waren Offiziere, welche gewöhnlich in den Städten den Sicherheitsdienst bei Nacht und bei Tage versahen.[8] Im Kriegsfall aber waren alle Beamten nur dem militärischen Dienst gewidmet und hielten an der Spitze ihrer Abteilung in dem ihnen angewiesenen Abschnitt dem belagernden Feinde stand.[9]

Unmittelbar nach der Einnahme Ofens im Jahre 1541 ist ein *kānūn* von Ebussu'ūd verfaßt, welcher eine vorläufige Regelung der Grundbesitzverhältnisse im

[1] *Islam* VII S. 291ff.

[2] Ewlija S. 229 Z. 1, S. 227 Z. 11 v. u. Nach *defterek* II 529 war im Jahre 1578 der Ofener Kadi zugleich *müfettisch*, nach II 381 der Pester. In der vorletzten Urkunde des Ms. 137, Nr. 57 in Behrnauers Nachlaß, stellt der Ofener Kadi selbst die Nachforschungen über die Stiftung an. Nach der 13. Urkunde der Handschrift der Wiener Konsular-Akademie Nr. 137 war Mewlana Hasan zugleich aktiver Kadi von Pest und Müfettisch des Staatsvermögens.

[3] Salamon a. a. O. S. 237/8 zitiert ein Fetwa des Muftis von Szolnok. Andre Muftis siehe bei Ewlija S. 257 Z. 9, S. 194, Z. 2, V S. 375 Z. 12 v. u.

[4] Ewlija S. 228 –9. Ebenso auch bei den von ihm genannten Muftis anderer ungarischer Städte.

[5] In der Bibliothek des Ungarischen National-Museums.

[6] Über den *nakīb es-sādāt* vgl. das *Asafnāme* des Lutfi Pascha, hrsg. von Dr. Rudolf Tschudi, S. 35 der Übersetzung. – Für den Stambuler Hammer *Staatsv.* I S. 429—30, II S. 17—18, 401.

[7] Ewlija S. 227 Z. 16, vgl. Bd. V S. 429 Z. 10 v. u. ff; s. die oben S. 51[6] genannte Arbeit Behrnauers.

[8] Ewlija S. 229 Z. 6; nach S. 240 Z. 6 v. u. hatte die Gerbereivorstadt einen besonderen *su baschy; defterek* II 704 bringt Ausgaben für von den Ofenern (Nacht-)Wächtern verbrauchtes Öl und Kerzen. — Vgl. *Nasīhatnāme* S. 710/1; Hammer *Staatsv.* II 105/6 I 247; Kúnos S. 220, 272. — Die falsche Schreibung von *subaschy* mit ص (su bedeutet hier nicht „Wasser", sondern ist ein alttürkisches Wort für „Truppe") ist die gebräuchliche; die richtige kommt in der 13. Urkunde in Behrnauers Nachlaß vor (Mxt. 270 fol. 94 r Wiener Hofbibl.). Da hat dieser Beamte die Neubeschreibung des Sandschaks Mohács vorzunehmen.

[9] vgl. die Beischriften des türkischen Stadtplanes.

neueroberten Lande darstellt.[1] Dort werden zwei Arten von Grundbesitz unterschieden: der bisher in vollem Besitze von Privaten befindliche Boden bleibt unverändert in den Händen der Besitzer, welche nur bestimmte Gartensteuern zu entrichten haben; die ehemaligen Ländereien des ungarischen Staates aber verfallen dem muslimischen Staatsschatze, *bejtul-māl*, und werden als den z. Z. darauf sitzenden Untertanen geliehen betrachtet: für diese Art Erbpacht sind die Kopfsteuer, der Zehnt und die andern ordentlichen Abgaben[2] zu zahlen.

Bald aber gingen die Türken an die Durchführung ihres Lehnssystems, wie es in den andern Provinzen schon längst bestand und von fundamentaler Wichtigkeit für den Bestand des Reiches war. Die Riesenarbeit der Aufnahme, *tahrīr*, des gesamten Landes zog sich natürlich durch viele Jahre hin[3] und wurde unter der steten Aufsicht des großen Soliman ausgeführt. Ein diesbezüglicher Erlaß Solimans ist erhalten[4] und bietet so recht ein Bild von der Arbeitsweise. Nachdem die Aufnahme einiger Sandschaks des Wilajets Ofen erfolgt und nach Stambul gemeldet war, kommt von dort die Weisung, aus der neu aufgestellten Liste den Berechtigten ihre Anteile anzuweisen, und zwar in folgender Reihenfolge:

chawāss-i-humajun, kaiserliche Krongüter, fortan der einzige wirkliche Privatbesitz in Ungarn:[5]

bejlerbeji we bejler chāsslary, die diesen Beamten „zum Unterhalte angewiesenen Ländereyen der Krone":[6]

[1] Berliner Kgl. Bibl. Diez A 4° Nr. 45 (im Katalog von Pertsch Nr. 506) fol. 32v–34r. Eine Übersetzung in Behrnauers Nachlaß, wo auf eine andere von Hammer im (*Hormayrschen*) *Neuen Archiv für Geschichte, Staatenkunde, Literatur und Kunst*, Wien 1830, S. 586f verwiesen ist.

[2] vgl. oben S. 52.

[3] Schon 954h = 1545 D heißt es in dem 4. Staatsschreiben in Behrnauers Nachlaß: *we Budun dschānibinde olan memleketler hūla emr-i-scherīfimle jazylyp defter olundukdan soñra*, nachdem die Länder bei Ofen jetzt auf meinen erhabenen Befehl beschrieben und einregistriert sind... Die andern Urkunden sind um 10, 20 und mehr Jahre jünger.

[4] *Hilfsbuch* II Nr. 32, aus dem Jahre 971h = 1564 D.

[5] s. Hammer *Staatsv.* II S. 157 8. Einkünfte aus diesem kaiserlichen *chāss* bildeten eine bedeutende Einnahmequelle für den Ofener Staatsschatz; s. *defterek* II S. 67/8, 277ff; I S. 142 ff werden alte kaiserliche *chāss* von neuen unterschieden.

[6] Hammer *Staatsv.* II S. 245; S. 158. Vgl. *Asafnāme* S. 11[4]), Kúnos S. 217, 278. So gibt Ewlija die Gehälter stets als *chāss* (*-i-humajun*) an. Das *chāss* (z. B. des Ofener Bejlerbejs) veränderte sich im Laufe der Jahre. So wird 1563 (*defterek* II 296) dem Rustem Pascha bescheinigt, daß er durch Tausch die Einkünfte von sechs Dörfern im Sandschak Semendria erhalten. Zweifeln über die Zugehörigkeit einiger Dörfer zum *chāss* verdanken die Listen II 320 u. 321 ihr Entstehen. In der 31. Urk. des Ms. 137 der Konsularakademie (im 2. Heft der *Übersetzungen* S. 20) sucht Mustafa Pascha Landbesitz zu seinem *chāss* hinzuzubekommen. Die Verwaltung des *chāss* finden wir mehrfach in den Händen von Woiwoden. (Dies war ursprünglich der Titel der Fürsten der Moldau und der Walachei: s. z. B. Feridun II 302, *Islam* VIII S. 118[2]). Eine bei Herrn Geheimrat Jacob im Kolleg behandelte Urkunde aus einer Handschrift der Wiener Hofbibliothek (A. F. 157, Flügel Nr. 269) beleuchtet die Stellung des Woiwoden in dem zum *chāss-i-humajun* gehörigen Dorfe Göd bei Waitzen. Er hat große Macht über die Untertanen, zieht sie je nach Bedarf zu Frondiensten heran und siedelt sie um. (Gegen ungerechte Heranziehung auch durch Woiwoden wendet sich Solimans Erlaß *Hilfsbuch* I S. 81 ff.) Andre Woiwoden werden in den Urkunden 23 und 37 in Behrnauers Nachlaß, ferner *Islam* VII S. 279 und öfters in den Defters erwähnt.

zü ʿamā we erbāb-i-timar timarlary, die gewöhnlich *zi ʿāmet* und *timar* genannten Groß- und Klein-Lehen;[1]

kylāʿ erenlerinden timarlary, die kleinen Militärlehen, die sonst auch *hisse*, Anteile, in welche größere Lehen zerlegt waren, genannt wurden.[2]

In unruhigen Zeiten konnte bei einer so komplizierten Einteilung natürlich leicht Unordnung einreißen, wenn die Arbeit auch noch so sorgfältig durchgeführt war. Durch schlechte Erfahrungen in andern Provinzen gewitzigt, hatte man bestimmt, daß die Landaufnahmen in verhältnismäßig kurzen Zeitabständen wiederholt werden sollten,[3] und wir besitzen zahlreiche Zeugnisse für erneute Beschreibungen ...*müdscheddeden tahrīr*... in Ungarn.[4]

Über jede Verteilung wurden Lehnsregister, *idschmāl* summarische und *mufassal* spezialisierte, geführt, und zwar in zwei Exemplaren: eins davon ging nach Stambul, während das andere im Ofener Archiv blieb.[5] Aus den dortigen Listen könnte Ewlija die Zahl gewonnen haben, welche er uns für die Lehen im Ofener Ejalet angibt.[6]

[1] Hier ist also *timar* das gemeinsame Wort für beide Arten, sonst etwa *kylydsch*, Säbel (vgl. *Asafnāme* S. 11², 19⁵ sowie unten Anm. [2]). Die Grenze zwischen *timar* und *ziʿāmet* war in der Regel 20 000 Aktsche jährliches Einkommen (s. ʿ*Aini* bei Tischendorf S. 89, Feridun II 304; zahlreiche Ausnahmen: z. B. *defterek* I S. 150, 156/7, 396, II S. 721ff).

[2] So hat ein einfacher Kanonier ein *hisse* eines *timar* im Betrage von 1600 Aktsche inne (*Islam* VII S. 183); andrerseits wurden solche losen Teile als besondere Zulagen verwandt, die für Tapferkeit vor dem Feinde, *joldaschlyk*, verteilt wurden (*Islam* VII S. 180/1, Faksimile in der *Thorning-Veröffentlichung* I 4. Auch *Islam* VII S. 181 2). — Nach ʿ*Aini* a. a. O. S. 88ff und Feridun a. a. O. bezeichnete man den Grundstock eines Großlehens, der 20 000 Aktsche einbrachte, als *kylydsch*, was darüber ist, als *hisse*; diesen Gebrauch finden wir in der 29. Urkunde in Behrnauers Nachlaß, und ähnlich *defterek* II S. 287, 582. Vgl. unten S. 59⁶; (auch Ewlija I S. 173f, 176: *chāss-i-humajun, chāss-i-wüzerā we chāss-i-mirmirān we mir liwā chāsslary; ziʿāmet wetimar.*) Das 3. Schreiben des Ms. 137 der Konsularakademie (Nr. 36 in Behrnauers Nachlaß): *ümerā, züʿamā, erbāb-i-timar* und *müstahfizān-i-kylāʿ*. — Über das erste Auftreten der Unterscheidung zwischen Emīr- und Soldaten-Lehen im ʿIrak s. Becker, *Islam* V S. 88.

[3] Nach Arslanian S. 18 alle fünf Jahre; doch fügt er hinzu, daß die Beschreibungen in der Praxis doch nicht so oft wiederholt wurden.

[4] z. B. in den ersten drei Urkunden des Wiener Ms. 137: in der ersten erwähnt Mustafa Pascha die erneute Aufnahme aller Sandschaks der Ofener Provinz (s. *Islam* IX S. 102), in der zweiten und dritten hören wir von der Neuaufnahme der Sandschaks Szegedin und Szolnok (s. in Behrnauers Nachlaß Nr. 54 und 36). Der die Aufnahme vornehmende Beamte wird gewöhnlich als *emīn* bezeichnet; bisweilen steht ihm ein *kjātib* zur Seite (über diese vgl. Kúnos S. 221, 2, 277, 282; s. o. S. 49³.). Während wir in der Urkunde *Hilfsbuch* II Nr. 32 von der Aufnahme u. a. des Sandschaks Mohács hören, erwähnt die nur 12 Tage jüngere 15. Urkunde in Behrnauers Nachlaß eine erneute Aufnahme desselben Sandschaks; das ließe allerdings auf einen sehr kurzen Zeitabstand schließen! Der dort genannte Ketchuda Kasim ist hier Subaschy, also wohl inzwischen befördert.

[5] So nach der Urkunde *Hilfsbuch* II Nr. 32. Erhaltene Lehnslisten z. B. *defterek* I S. 142, 396, II S. 720. ʿ*Aini* bei Tischendorf S. 94. Vgl. Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 16–17.

[6] Ewlija S. 227 Z. 10–9 v. u.: 287 Groß- u. 2391 Kleinlehen. Daß die im Stambuler Text überlieferten Zahlen unzuverlässig sind, zeigt die Abweichung Bd. I S. 174: 278 Groß- und 1391 Kleinlehen. Noch andre Zahlen (wohl nach einer andern Ewlija-Handschrift) bringt Bélin, *Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme, et principalement en Turquie*. JA Serie 5 Band 15, 1870, S. 161. ʿ*Aini* a. a. O. S. 68: im ganzen 2722 Lehen. — Für das Sandschak Ofen besitzen wir folgende Zahlen:

1562/3	22 *ziʿāmet*	83 *timar*	(*defterek* I S. 142ff).		
1597/8	34 „	125 „	„	I S. 396/7.	
1632	42 „	128 „	„	II S. 720ff.	— also steigende Tendenz!

In älteren Zeiten hatte der Bejlerbej jeder Provinz das Recht gehabt, die dortigen erledigten[1] Lehen neu zu verleihen; Mißstände, die sich hierbei ergaben, hatte man durch Beschneidung der Rechte der Statthalter zugunsten der Pforte zu beseitigen gesucht.[2] In diese Entwicklung fällt die Reform des Lehnswesens durch Soliman,[3] dessen Verordnungen in Ungarn von Anfang an Gültigkeit hatten. Danach hatte der Bejlerbej nur noch für kleinere Timars die Befugnis, sie selbständig zu verleihen. Für alle anderen Lehen hatte er nur auf einen Anweisungsbefehl, *tewdschīh fermāny*,[4] von Stambul hin einen Schein, *tezkere*[5], auszustellen, worin der betreffende Bewerber für das Lehen vorgeschlagen wurde. Daraufhin kam dann erst aus Konstantinopel das eigentliche Diplom, *berāt*.[6]

Die höchsten Spezialbeamten für die Lehnsgeschäfte der Provinz waren ein *ziʿāmet ketchudāsy* und ein *timar defterdāry;* inwiefern sich deren Funktionen von einander unterschieden, ist nicht ganz klar.[7] Später scheint die Lehenseinrichtung

[1] *mahlūl*, vgl. Hammer *Staatsv.* I S. 370. Hierüber führte in Ofen ein besonderer Sekretär, der *mahlūl kjātibi*, Buch (Ewlija S. 227 Z. 14). In ähnlichem Zusammenhang kommen auch die Worte *fārig*, fertig, frei (z. B. *defterek* II S. 582, 667, nach Tischendorf S. 126 „Verkäufer"), und *maʿzūl*, abgesetzt, ausgedient (II S. 667), vor.

[2] Die Entwicklung rückwärts überschauend, urteilt Kodschabej umgekehrt: Während früher die Verhältnisse gut waren, sind seit der Verleihung durch die Pforte die schlimmsten Mißstände eingetreten (ZDMG 15, S. 280/1, 311ff, 318f); vgl. *Asafnāme* S. 10/11.

[3] s. das Kanunname bei Hammer *Staatsv.* I S. 349ff. Tischendorf S. 44ff.

[4] Solche sind die Urkunden *Islam* VII S. 181/2 und *Hilfsbuch* II S. 8.

[5] Die so anzuweisenden Lehen wurden *tezkereli*, „mit Schein", genannt, die ganz kleinen *tezkeresiz*, „ohne Schein". Die Grenze zwischen den beiden Arten war verschieden: Feridun II 304 gibt 6000, 5000, 2000, 3000 Aktsche Einkommen an; *ʿAʾini* bei Tischendorf S. 89f; Hammer *Staatsv.* II S. 275: 6000 (vgl. I S. 352, 356); vgl. Seyfried S. 75, der bezüglich der Lehen gute Erklärungen bringt. Da das 11. Schreiben des Ms. 137, Nr. 40 in Behrnauers Nachlaß, wegen eines Kleinlehens von 5999 Aktsche nach Stambul gerichtet ist, wird die Grenze dort tiefer anzusetzen sein. — Listen von Ofener Lehensscheinen sind die Wiener Handschriften Flügel II Nr. 1385, 1396. — Mit *tezkere* bezeichnete man im weiteren Sinne auch Quittungen jeder Art, für welche eine Art Stempelsteuer zu zahlen war; solche *tezkere*-Gebühren werden z. B. *defterek* I 94, 174, 322 als Einnahme gebucht. Das Ofener Zentralbüro für solche Scheine unterstand einem sog. *tezkere emīni* (*defterek* I 174, II 667; II 699: ein besonderer *timar tezkere emini*), den Ewlija S. 227 Z. 15 als *kylāʿ tezkeredschisi* bezeichnet.

[6] s. Feridun II 304; Hammer *Staatsv.* I S. 366 Anm. 1, auf den Tischendorf S. 46 zurückgeht. Diesen Geschäftsgang beweist Nr. 29 in Behrnauers Nachlaß: *tewdschīh olunup tezkeresi berāt-i-humajun olmak itschün der seʿādete gündürüldü*, oder Grzegorzewski S. ٧٨—٧٩: *Mehmede tewdschīh olunup berāt-i-ʿalischaʾn itschün tezkere werildi.* — Ein Diplom aus Ungarn aus dem Jahre 1000h = 1591/2 D besitzt das Ethnographische Museum München, und einen Lehnsbrief aus dem Jahre 1682 hat Mordtmann herausgegeben (ZDMG 68, 1914, S. 129ff). Über die Diplome führte man das „kleine Tagebuch", *ruznamtsche*, so genannt, weil es die Tage der Verleihung der einzelnen Lehen neben ihrer Größe und den Namen des jeweiligen Inhabers angab (s. *defterek* II S. 667ff. Flügel II Nr. 1384, 1386, 1388—90; Szilády, *A defterekről* S. 22. In Leipzig Vollers Nr. 1033) (Es gab auch finanzielle „kleine Tagebücher", welche für die einzelnen Tage die Einnahmen und Ausgaben anführten: so *defterek* II S. 695 — Flügel II Nr. 1401; auch Nr. 1299). Dies unterstand dem Ofener *ruznamtschedschi* (Ewlija S. 227 Z. 15, vgl. Kúnos S. 281. — *Defterek* II S. 694: *ruznamtsche kjatibi* mit 32 Aktsche täglichem Gehalt).

[7] Der erste, den Ewlija S. 227 Z. 11—12 erwähnt, ist vielleicht identisch mit dem Ketchuda des Paschas (s. o. S. 47); an ihn sind Schreiben der Zentralregierung gerichtet, welche die Lehensverhältnisse der Provinz betrafen (so *Hilfsbuch* II S. 8, I S. 81). Der letztere, der vom *māl*

auch in Ungarn und Bosnien in Verfall geraten zu sein; es gab keine Listen mehr, nach denen man die genaue Zahl der Lehen angeben konnte.[1]

Die ungarischen Bauern standen sich unter dieser Lehnsverwaltung verhältnismäßig gut.[2] Wie sehr einem Soliman auch dieses Standes Wohl am Herzen lag, bezeugt ein Ferman, in dem gewaltsame und daher ungerechte Heranziehung der Bauern zu privaten Frondiensten streng gerügt wird.[3] Gesetzlich war dagegen ihre staatliche Heranziehung zu Bauarbeiten in der Ofener Festung, da hierfür Steuerfreiheit gewährt wurde.[4]

5. Kapitel. Das türkische Heerwesen.

Als Gegenleistung hatten die Inhaber der Lehen persönlich als Sipahis Kriegsdienste zu tun.[5] Außerdem hatten die Timarinhaber auf je 3000, die Inhaber von Großlehen auf je 5000 Aktsche des jährlichen Einkommens aus dem Lehen einen *dschebeli*, Panzerreiter, zu stellen,[6] welcher sie ins Feld begleitete und auch im

defterdāry (s. o. S. 48[6]) zu unterscheiden ist, wird oft in den Defters erwähnt und bezog meist ein höheres Gehalt als jener (*defterek* I 396, 413, 437, II 699, 720; vgl. Feridun II S. 299; *Voiage de Levant* S. 43; Marsigli, *L'État militaire* etc. S. 130/1; Hammer *Staatsv.* I S. 190, II S. 245). Ewlija traf nur den Ketchuda des Timar-Defterdars an (S. 227 Z. 12—13). Auch der Ofener *defter emīni* hatte es mit den Lehen zu tun und bezog ein großes Gehalt (*defterek* I 142ff, 151; Ewlija S. 227 Z. 13).

[1] s. Marsigli a. a. O. S. 131, Seyfried S. 123; Marsigli gibt als Grund an, daß die Lehen nicht mehr verliehen wurden, weil die Paschas deren Einkünfte auf Grund einer besonderen Bevollmächtigung zur Vermehrung der Grenzmiliz verwandten.

[2] Siehe Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 17f. Über Zufriedenheit der Bauern s. Takáts S. 790, 802; ihren Wohlstand beweisen ihre Geschenke an christliche Gesandte (Wenner S. 16; vgl. Wild S. 21), und zuweilen kam es geradezu zu einem freundschaftlichen Verhältnis gegenüber dem türkischen Grundherrn (Kúnos S. 221).

[3] *Hilfsbuch* I Nr. 21, übersetzt: *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 33f. Solimans Gerechtigkeit zeigen das 11. und 12. Staatsschreiben in Behrnauers Nachlaß (aus dem Wiener Staatsarchiv), in welchen in Fällen, wo deutsche Untertanen Unrecht erlitten, genaueste Untersuchung befohlen wird. S. auch Takáts S. 802.

[4] Für diese Arbeiter hatte man die Bezeichnung *tscherechor* (s. *Islam* VII S. 277; *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 17). Nach Ewlija S. 245 Z. 8—6 v. u. waren es 1000 Christen. Vgl. ferner Liechtenstein (bei Lewenklaw S. 519), Boethius I, im Anhang S. 26, Tollius S. 199, Kúnos S. 274. Über besondere Vorrechte eines einzelnen Handwerkers, eines Ofener Raitzen, handelt ein Schreiben in Karácsons Urkundensammlung S. 77. Von Lohnzahlungen an solche Zimmerleute und Maurer in der Ofener Festung hören wir *defterek* II S. 704; dort führen die *aschdschy*, „Köche", genannten Janitscharenoffiziere die Aufsicht.

[5] Ursprünglich war im Orient — im Gegensatz zum Abendland — die Belehnung nicht mit militärischen Pflichten verknüpft gewesen. Diese kam erst nachträglich im Laufe der Entwicklung hinzu, an deren Schluß das türkische Lehnswesen steht (s. Becker, *Islam* V S. 86). — Einen Ersatzmann zu stellen ist Mißbrauch, Kodschabej S. 278. Eine laxe Auffassung zeigt Seyfrieds Angabe (S. 75), daß von den Großlehensträgern nur die mit 30 000 und mehr Aspern Jahreseinkommen selbst erscheinen müßten.

[6] So Seyfried a. a. O.; dasselbe meint Arslanian S. 10, und hierzu stimmen die im *Asafnāme* S. 25 gegebenen Beispiele. Ewlija S. 227 Z. 8 v. u. gibt nur 3000 Aktsche an (5000 hat er Bd. I S. 178, 189, 194). Nach S. 227 Z. 3 hatte der Bejlerbej allein 4000 Soldaten zu unter-

Frieden zu ihrem Gefolge gehörte. Diese Lehnstruppe der Sipahis mit ihren Troßknechten bildete die wichtigste Abteilung des osmanischen Heeres. In der Provinz Ofen belief sie sich auf rund 12 000 Mann.[1] Die Truppe zerfiel in einzelne „Banner", *sandschak*, arab. *liwā*, welche je ein „Bannerfürst", *sandschak beji*, arab. *mir liwā*, kommandierte. Von hier aus war die Bezeichnung *sandschak* auf den Teil einer Provinz übergegangen, welchen ein solcher Bej verwaltete. Unter dem Sandschakbej standen ihrem Range nach der *alaj beji*, etwa „Regimentsführer",[2] dann der *tscheri baschy*, „Milizführer", die *jüz baschy*, „Hundertführer",[3] die *'asker sürüdschüleri*, Zugführer, und die *kyrk agalary*, Führer von Vierzig.[4] Meist wurde diese Truppe zum Kriege aufgeboten, gelegentlich auch im Frieden, wo sie dann Tagessold erhielt[5].

Neben den Lehnsreitern stationierten die Türken 1541 auch eine starke Truppe besoldeter Sipahis, *'ulūfedschi*, zu Ofen. 1543 waren es 500 Mann; je 10 bildeten eine Abteilung, *oda*, von denen immer 10 einem Aga unterstanden.[6] Ein Jahr später ist zwar die Einteilung unverändert, doch sind in den einzelnen Odas die Mannschaften nicht vollzählig, sondern werden erst allmählich fast zur alten Höhe aufgefüllt.[7] Doch das half nichts, und schon nach 5 Jahren sind nur noch 147 Mann unter 2 Agas übrig.[8] Zwar wird die Zahl nochmals wieder etwas erhöht,[9] doch die alte Bedeutung der Truppe war dahin. Zu Ewlijas Zeit war der *sipāh ketchuda jeri*, „Stellvertreter des Generalleutnants,"[10] ihr höchster Offizier in Ofen.

Besoldete Reiter waren ferner die Tschausche, deren Militärdienst allerdings gegenüber ihrer Verwendung im Dienste der Behörden, namentlich als Boten, zurücktrat.[11] Der oberste aller Tschausche, *tschausch baschy*, befand sich bei Ofens Einnahme in der Begleitung Solimans, welcher durch ihn den kleinen Sohn Zapolyas vor sich holen ließ.[12] Eine kleinere Truppe Tschausche war seitdem dauernd

halten, also verhältnismäßig mehr. — Andre türkische Darstellungen geben an, daß nur von dem Jahreseinkommen, was über den Grundstock des Lehens, *kylydsch* (3000 bezw. 20 000 Aktsche, s. o. S. 57[2]), hinausging, die Panzerreiter zu unterhalten waren; das *kylydsch* war demnach zum eigenen Unterhalt des Sipahis bestimmt (Faik Bey-Sade).

[1] Ewlija S. 227 Z. 8—7 v. u., auch S. 226 Z. 14.

[2] *mir alaj* bedeutet modern „Oberst".

[3] modern „Hauptmann".

[4] So zählt Ewlija S. 227 Z. 9—8 v. u. die Offiziere auf; über die ersten beiden vgl. Bd. V S. 375 Z. 9—10 u. S. 389 Z. 3—6. Eine etwas abweichende Aufzählung bei Hammer *Staatsv.* II S. 275. *Defterek* I 151, II 582, 668: *alaj beji* des Sandschak des Paschas, bezw. Ofens (stets mit diesem Zusatz). Ein *alaj beji* treibt Kopfsteuer ein in der 46. Urkunde in Behrnauers Nachlaß. — Zu *tscheri baschy* vgl. die 22. Urkunde dort, und *defterek* II 694; Kúnos S. 219, 276, 280 f. Der Ofener *alaj beji* unterzeichnet mit den Gyarmater Friedensvertrag.

[5] *Defterek* I 426, aus dem Jahre 1628/9.

[6] *Defterek* I S. 18/9.

[7] *Deft.* I S. 38/9.

[8] *Deft.* II S. 78.

[9] *Deft.* II S. 225; vgl. auch II S. 383, 485, 687, 694, auch I S. 452.

[10] Ewlija S. 229 Z. 2. Hammer *Staatsv.* II S. 239; vgl. Isthuanffi S. 486b. Seyfried S. 80 bemerkt, daß die besoldeten Sipahis früher höher geachtet waren.

[11] s. z. B. die Urkunden *Islam* VII 174/5, 277. Vgl. Hammer *Staatsv.* II S. 54.

[12] Petschewi I S. 230, vgl. Ewlija S. 224. Hammer *Geschichte* III S. 230, auch 236. Die zweite *warhafftige Missive*: „Zandjacken und Chausien". Isthuanffi S. 149a. Hammer, *Staatsverfassung* II S. 55, 119ff.

in Ofen stationiert[1] und stand unter dem Kommando eines *tschauschlar agasy*,[2] dem ein Ketchuda, ein *emīn* und ein *kjātib* untergeordnet waren.[3]

Andre Kavallerieabteilungen glichen schon mehr Freikorps, wie sie in Pest und andern Grenzfestungen stationiert waren. Am meisten militärische Ordnung steckte noch in den *göñüllü's*.[4] Ihre große Zahl von 680 Mann in 70 *bölük's*, Rotten, im Jahre 1543[5] sinkt gar bald[6], doch sind immerhin noch 1630 326 Mann in 30 *bölük's* vorhanden.[7] In jeder Rotte gab es einen *serbölük*, der den Mannschaften aber im Sold fast gleichstand; das Oberkommando hatte der *göñüllü agasy*, der meist im Genuß eines bedeutenden Großlehns stand[8] und einen Ketchuda unter sich hatte.[9] — Richtige Freischaren waren die *akyndschy's*, „Renner und Brenner",[10] *tschetedschi's*, „Raubzügler",[11] *tscharchadschy's*, „Scharmützler, Vortrupp,"[12] *maʿzūldschijān*[13] und die in ungeheurer Anzahl auftretenden Hilfstruppen von Krimtataren die mehrfach in Ungarn gekämpft haben.[14]

Von den türkischen Fußtruppen in Ofen war am wichtigsten das Korps der Janitscharen, *jeñitscheri odschagy*.[15] Schon vor der endgültigen Annexion im Jahre

[1] Nach *defterek* II 690, 701, I 426, 454 stieg ihre Zahl zwischen 1599 und 1630 von 24 auf 44 Mann.

[2] Ewlija S. 229 Z. 6 –7, über 3000 Tschausche ?! Vgl. Hammer, *Staatsv.* II S. 120.

[3] *Defterek* II 701 I 454, Ewlija S. 227 Z. 13 –14, S. 228 Z. 7 –8. Hammer, *Staatsv.* II 122 242.

[4] Ewlija S. 255 Z. 16; Naʿīmā I S. 303 Z. 5 –6; Rāschid I S. 455/6. — Hammer, *Staatsv.* II S. 235; Kúnos S. 219, 277; vgl. Seyfried S. 76. — In der Urkunde *Islam* VIII S. 114 oben wird von *„göñüllü's* der Ungläubigen" gesprochen.

[5] *Defterek* I 18.

[6] II 77: (1549/50) 374 Mann in 37 Rotten; vgl. I 38, II 383, 687, I 426.

[7] *Defterek* I 452.

[8] s. *Deft.* I 150, 396 II 720, doch auch I 18, 452.

[9] *Deft.* I 18, 62. — Auch II 22, 483 werden *göñüllü's* erwähnt, einzelne auch in Karácsons Urkundensammlung S. 118, 169.

[10] *Islam* VIII S. 114; vgl. Kodschabej S. 282. In der *vierten Missive*, einer Übersetzung aus dem Türkischen: *Akangiakal* das ist Völker der Erden. — Hammer, *Staatsv.* II 241. Die *Akyndschy's* wurden 1596 aufgerieben (*Asafnāme* S. 33[1]). Kúnos S. 218, 275.

[11] Nach Ewlija S. 229 Z. 15 –16 300 Mann unter einem *tschete baschy*. — Das Wort *tschete*, Raubzug, ist slavischen Ursprungs, s. Franz Miklosich, *Die slavischen, magyarischen und rumunischen Elemente im türkischen Sprachschatze*. V. *Abh. in den Berichten der Wiener Akademie, philosoph.-hist. Classe* 1889, 118. Band S. 6.

[12] Rāschid I S. 490 Z. 3 v. u. (letzte Zeile: *tscharchadschy's* der Ungläubigen). Vgl. Hammer, *Staatsv.* II S. 241.

[13] Nach Ewlija S. 255 Z. 9 v. u. an 2000 unbesoldete „Glaubensstreiter", die ein rechtes Räuber- und Vagabunden-Leben führten.

[14] So angeblich 200 000 Mann im Jahre 1529, nach Ewlija S. 219/20. — Vgl. auch das 40. Staatsschreiben in Behrnauers Nachlaß. — Wild (S. 13) schildert in all ihrer Roheit Tataren, welche 1605 in Ofen 2000 gefangene Christen verkauften. — Über einen Feldzug des Gazi Girai Chan († 1607) in Ungarn handelt die türkische Urkunde der Breslauer Stadtbibliotek Nr. 1508, 3. (Jacob). — Während Benaglia 1683 in Ofen weilte, kamen 25 000 Tataren mit Raub über die Schiffbrücke (S. 140) — 1686 sind unter den Belagerten auch Tataren (Rāschid I S. 492 Z. 8 v. u.).

[15] Eigentlich „Herd"; die Erinnerung an die Auffassung der Truppenkörper als Küchen- oder auch als Jagdgemeinschaft (vgl. Hammer, *Staatsv.* II S. 198) ist auch sonst bewahrt, z. B. in den Titeln der Offiziere. So wurden die Ofener Janitscharen ja auch von einer Küche gemeinsam gespeist (s. o. S. 34[2]); Ewlija S. 228 Z. 8 erwähnt ihren „Einkäufer", *pazara gideni*.

1541, während also noch Johann Zapolya in Ofen residierte, hatten die Türken Janitscharen in die Festung gelegt;[1] gleich nach derselben wurde der *segbān baschy*, „Führer der Hundewärter", einer der höchsten Offiziere des ganzen Korps,[2] zum Aga der Ofener Janitscharen bestimmt. Einen solchen hat es fortan während der ganzen Türkenzeit in Ofen gegeben. Obwohl er von militärischer Einfachheit war,[3] war seine Stellung doch eine der angesehensten der Stadt,[4] wie starken Schwankungen auch die Gesamtzahl der ihm unterstellten Janitscharen im Laufe der Zeit unterworfen war.[5] Der letzte Ofener Janitscharen-Aga bewies, als er 1686 von den Eroberern gefangen genommen ward, trutzigen, echt soldatischen Sinn mit den Worten: „Heut ist das Glück an euch, Morgen vielleicht an uns! Haltet mich wohl, oder schmeist mir nur gleich den Kopff hinweg!"[6]

Zu den Janitscharen-Offizieren gehörte der eigentliche Festungskommandant, *dizdār*, von Ofen.[7] Soliman hatte seinerzeit hierzu den *oda baschy*[8] von der *dschemā'at* 51 bestimmt.[9] Als *dizdār* bezog er meist 100 Aktsche tägliche Löhnung und hatte einen *ketchudā* und einen *kjātib* zu seiner Verfügung.[10]

Zu Janitscharenkasernen, *jeñitscheri odalary* oder *ortalary*, hatten die Türken vornehme, gut eingerichtete Wohnhäuser am Marktplatz zu Ofen genommen[11], im ganzen 42.[12] Die Abteilungen, welche je ein solches „Zimmer", *oda*, bewohnten,

[1] 1529: s. Hammer, *Gesch.* III 83, 649; Ewlija S. 221 oben. 1540: Ewlija S. 222 Z. 11—12.

[2] vgl. Hammer, *Staatsv.* II S. 203. Nach Petschewi I S. 232 waren es 3000 Janitscharen. Hammer, *Gesch.* III 233 gibt auf Grund anderer Quellen 2000 an, Ewlija S. 226 Z. 12 gar 6000! Auch 1542 stand derselbe *segban baschy* an der Spitze der Ofener Janitscharen, s. den *Islam* VIII S. 113ff herausgegebenen Ferman. Nach Isthuanffi S. 154a u. waren es jetzt 1000 Janitscharen (danach Hammer, *Gesch.* III 247), während Petschewi I S. 235 wieder 3000 angibt, von denen die meisten Pest verteidigen (nach Ewlija S. 253 oben 3 Odas).

[3] Aus *defterek* I 396/7 und II 720 sieht man, daß seine Einkünfte verhältnismäßig klein waren. Auch sein Wohnsitz war wohl nur bescheiden, s. o. S. 24.

[4] Ewlija S. 246 Z. 6 erwähnt stolz seinen Verkehr mit ihm; er nennt ihn auch S. 229 Z. 3.

[5] Vielleicht im Zusammenhang mit der Geschichte des ganzen Korps; über diese vgl. neben Hammer, *Staatsv.* II S. 192ff besonders auch Th. Menzel, *Das Korps der Janitscharen*, im *Jahrbuch der Münchener Orientalischen Gesellschaft* 1902/3 S. 47ff. *Defterek* II 689f (1599): 519 Janitscharen in Ofen, II 703 (1601): 383 Mann, I 426 (1628/9): 1193 Mann, *Hezārfenn* (um 1660, bei Hammer, *Staatsv.* II S. 222): eine Oda mit 159 Mann. Zeitweise wurden sie durch Reichstruppen, *kapu kulu* (vgl. Hammer II S. 139), verstärkt. So traf Ewlija (S. 229, Z. 2) in Ofen den *turnadschy baschy*, „Haupt der Kranichwärter", (Hammer II S. 203) mit drei Odas an; s. auch *Voiage de Levant* S. 42.

[6] *Theatrum Europaeum* 1025b; Boethius, *Kriegshelm* II S. 447; auch Joann. Christoph Dittel, *Eigentliche Beschreibung*, etc.... 1686 (s. Majláth Nr. 328) erwähnt dies.

[7] Ewlija S. 229 oben, 246 Z. 6. — Die beiden Forts und Pest hatten besondere Kommandanten.

[8] s. Hammer, *Staatsv.* II 197.

[9] Ewlija S. 226 Z. 12.

[10] *Defterek* I 18, II 76, I 451.

[11] Ewlija S. 229 Z. 5, S. 233/4. Zur Lage des Marktes vgl. oben S. 4[9].

[12] Marsigli (*Rég.* S. 141). Bei den 48 von Soliman (nach Ewlija S. 226 Z. 13) ernannten Festungsagas werden die Kommandanten der andern Truppengattungen, die wir besonders behandeln, mitgezählt sein. (Ähnliches bei Ewlija S. 527 Z. 5ff, Bd. V S. 389 Z. 12ff).

wurden ebenfalls als Oda bezeichnet; jede von ihnen stand unter dem Befehl eines *tschorbadschy*, „Suppenbereiters".[1]

Zu den Odas gehörten in der Regel Musikkapellen, *mehter-chāne*,[2] welche von einem *mehter baschy* dirigiert wurden. In die Ofener Kapelle[3] nahmen die Türken — so scheint es — auch Zigeuner wegen ihrer natürlichen Begabung für Musik auf.[4] Jeden Abend spielte die Kapelle auf dem *mehter chāne*-Turm beim Rotapfelschloß[5]; galt doch diese offizielle Heermusik als äußeres Zeichen der türkischen Oberherrschaft.[6]

Von den Janitscharen wurden die eigentlichen Besatzungstruppen von Ofen — *müstahfiz*, Garnisonssoldat — unterschieden. Ihre Gesamtzahl sank von 650 Mann im Jahre 1543 bis auf 300 um 1630 herab.[7] Sie waren in *bölük's*, Rotten, mit *serbölük's* an der Spitze eingeteilt und wurden von einem besonderen Aga und dessen Ketchuda befehligt.[8]

Auch die andern *odschak's* des osmanischen Heeres[9] waren in Ofen durch kleinere Abteilungen vertreten.

Die Ofener Truppe der *dschebedschiler*, Zeugschmiede, welche anfangs aus nur 10 Mann bestanden hatte, wurde allmählich immer mehr verstärkt;[10] den Befehl führte ein besonderer Aga mit einem Ketchuda.[11] Den Zeugschmieden unterstanden die Zeughäuser, *dschebe-chāneler*, von denen eins noch durch Soliman gegründet worden war.[12] Das größte von ihnen war in den unteren Räumen des alten Königsschlosses untergebracht und enthielt Waffen, Geräte und Materialien jeder Art für den Kriegsbedarf.[13] Zwei weitere waren unterirdisch gebaut und enthielten große

[1] Czernin S. 15, 16: Čorbaschen. Unter den 60, welche nach Ewlija S. 229 Z. 3 ihren Sitz in Ofen hatten, waren manche für Truppenteile der Provinz (z. B. für Mohács nach Ewlija S. 189 Z. 11—10 v. u.).

[2] s. Hammer, *Staatsv.* II S. 197, 215.

[3] Ihre Stärke stieg allmählich von 8 Mann bis auf 30 (s. *defterek* I 18, II 77, 225, 702/3, 694; Ewlija S. 237 Z. 12); den Ofener *kal'e mehter baschysy* erwähnt Ewlija S. 229 Z. 10.

[4] s. Brepohl, *Eine Freudenfeier im türkischen Heerlager zu Ofen am Ende des 16. Jahrhunderts*, SA aus dem *Orientalischen Archiv* 1912, Seite 66—69. — Musizierende Zigeuner erwähnt auch Wenner S. 14, Janitscharen Tafferner S. 15. Zigeuner, *kyptījān*, gab es in großer Zahl im türkischen Ofen; sie mußten wie die andern Ungläubigen Kopfsteuer zahlen, trugen aber zum großen Teil echt türkische Namen. (*Defterek* II 531ff: 2 *dschemā'at's* mit im ganzen 83 Häusern; vgl. II 43; s. o. S. 49).

[5] Ewlija S. 237 Z. 11—12.

[6] Hammer, *Staatsverf.* II S. 215. Solimans Tagebuch (Hammer, *Gesch.* III S. 643) berichtet von drei Nächten Heermusik im September 1526.

[7] *Defterek* I 18/19, II 76, I 426, 451. (I 38 und II 383, 687 werden sie mit andern Waffengattungen zusammengezählt).

[8] *Defterek* II 484. — Den nicht unansehnlichen Nachlaß eines *serbölük* s. II 103—106.

[9] s. Hammer *Staatsv.* II 224ff.

[10] *Defterek* I 18, II 77, I 426, 451 (1630: 20 Mann; die Vermehrung der Truppe wurde wohl auch nachher fortgesetzt).

[11] *Defterek* ebendort, ferner II 484: *ser dschebedschijān*. Ewlija S. 229 Z. 2—3, 8.

[12] Ewlija S. 226 Z. 11 v. u.

[13] vgl. oben S. 26[4]. — Verzeichnisse des Inhalts dieses Zeughauses finden sich *defterek* I 189, Ewlija S. 237 Z. 9—10; das, was man nach der Eroberung hier vorfand, verzeichnet Juvigny in der Erklärung zu seinem Plan und Marsigli (*Rég.* S. 138/9).

Pulvermengen. Eins von ihnen lag nahe dem Königsschloß an der Ostmauer der Innenfestung[1] und das andere unweit davon an der Donau,[2] beim Örüdschü Aga-Turme des türkischen Stadtplanes. Auch am Arsenal-Platze der Innenfestung lagen nebst anderen militärischen Werkstätten *dschebe-chāneler*.[3] Ferner hatten die beiden Forts im Norden und Süden je ihr *dschebe-chāne*,[4] das Nordfort außerdem eine Oda *dschebedschi baschy neferāty*. Soldaten des Obersten der Zeugschmiede.[5]

Dieses Nordfort, die Ofener „Pulvermühle", *barutchāne*,[6] leistete die Pulverfabrikation für die ganze Provinz. Neben der militärischen Besatzung des Forts, welche nur 12 bis 15 Mann betrug,[7] waren die hier beschäftigten Arbeiter, 26 bis 30 *barutdschu's*[8], ebenfalls wie eine militärische Truppe eingeteilt[9] und besoldet und von einem Aga und seinem Ketchuda kommandiert.[10]

Weitere kleine Arbeitertruppen waren die *haddād*, Grobschmiede,[11] und die *neddschār*, Zimmerleute,[12] welche in Soldregistern der älteren Zeit mehrfach genannt werden, während die erhaltenen Erwähnungen der *barutdschu's* erst seit 1599 datieren.

Von größerer Bedeutung war natürlich für eine Festung wie Ofen die Artillerie, *topdschy odschagy*. Auch diese Truppe machte die allgemeine Verminderung bis 1630 mit, von 162 bis auf 50 Mann, wie die Soldlisten zeigen.[13] Die Truppe wurde in *bölük's* eingeteilt und von einem Aga,[14] seinem Intendanten und seinem Sekretär befehligt. Weitere Kanoniere standen in den Forts und in Pest[15]. Die Kasernen der Artilleristen, *topdschy odalary*, befanden sich ebenso wie die der *dschebedschi* am Bali Pascha-Platze der Festung.[16] Das Ofener Arsenal, *topchāne*, lag an dem nach ihm benannten Platze der Mittelfestung.[17] Die Kanonen wurden von

[1] Dieses explodierte 1686, s. o. S. 26[5]. Marsigli a. a. O.

[2] Nach Marsigli a. a. O. wurde dieses 1686 entleert und blieb so vor der Vernichtung bewahrt.

[3] Ewlija S. 234 Z. 16. Juvigny 82 und 83. Károlyi Plan I: ε, II: e.

[4] Ewlija S. 248 unten, 250 Z. 7 v. u.

[5] Ewlija S. 249 oben: Über den *dschebedschi baschy* vgl. Hammer, *Staatsv.* II S. 224.

[6] vgl. oben S 21. — Von Pulversendungen von Ofen nach Belgrad hören wir im 38. Schreiben des Ms. 137 der Konsular-Akademie.

[7] zwischen 1600 und 1630: *defterek* II 687, I 426, 451; vgl. II 383 Anm.

[8] ebendort; Ewlijas (S. 248/9) Gesamtzahl von 300 Mann zeigt also eine erhebliche Vermehrung seit 1630.

[9] nach Ewlija a. a. O. eine Oda, nach *deft.* I 451 4 *bölük's*.

[10] *Defterek* a. a. O. Ewlija S. 229 Z. 9: *barutdschu baschy*.

[11] *Defterek* I 18/19, II 76.

[12] ebendort; ferner in der *Islam* VII S. 176 herausgegebenen Urkunde. — Eine andere 9 Mann starke Truppe (*deft.* I 18/19) wird einfach als *kjār*, Arbeit(struppe), bezeichnet. — Ein Verfertiger von Rudern wird in Karácsons Urkundensammlung S. 77 erwähnt.

[13] *Defterek* I 18/19, 38, II 77, 383, 690, I 426, 451.

[14] Ebendort; II 77 wird er als *sertoptschy* bezeichnet, Ewlija S. 229 Z. 8 *jerli topdschy baschy*. Als Sachverständiger bei Pulverlieferungen erscheint er im Ms. 137 der Konsular-Akadamie, Nr. 38.

[15] Ewlija S. 248 Z. 2 v. u., 250 Z. 8 v. u., 255 Z. 16. *Defterek* II 687, I 426, 451.

[16] Ewlija S. 235 Z. 11—12.

[17] Vgl. den türkischen Stadtplan, ferner oben S. 5 und 6; über Reparaturen am *topchāne* im Jahre 1601 *defterek* II 704.

den Türken gleich an Ort und Stelle gegossen;[1] die Ofener *top döküdschü's*, Kanonengießer, waren eine militärisch organisierte Arbeitstruppe unter einem *top döküdschü baschy*.[2] — Schwere Haubitzen waren die Waffe der kleinen Ofener Abteilung *kumbaradschy's*, deren Zahl von anfangs 10 auf 20 im Jahre 1630 stieg, und die ein Aga mit seinem Intendanten und einem *kjātib* kommandierte.[3] Während es noch 1663 einen Ofener *kumbaradschy baschy* gab,[4] mußte man 1684 nach Rāschids Angabe[5] mangels einer Ofener Truppe Soldaten aus Rumili verwenden. Als besondere Abteilung der Artillerie sind ferner die *top arabadschy's*, Kanonenfuhrleute, 4 bis 14 Mann unter einem Aga, bezeugt.[6]

An Geschützen gab es in Ofen einen großen Vorrat. Außer den zur Verteidigung der Festung benötigten war eine beträchtliche Reserve vorhanden, welche für Feldzüge neben anderm Material zur Verfügung gestellt wurden;[7] umgekehrt pflegte man erbeutete feindliche Kanonen nach Ofen zu schaffen.[8] Aus dem Jahre 1565 besitzen wir ein türkisches Verzeichnis von Ofener Kanonen mit Angabe des vorhandenen Munitionsvorrates an Stein- und Eisenkugeln;[9] eine eingehende Erklärung der vorkommenden türkischen Geschützнamen würde hier zu weit führen. Andre Namen, wahrscheinlich vulgäre aus dem Munde der Soldaten, gibt uns Ewlija an; der häufigste, *bal jemez*, „ißt nicht Honig", ist volksetymologisch aus dem italienischen palla e mezza umgebildet.[10] Der Hauptstapelplatz für Geschütze in Ofen war außer dem Arsenal selbst der anstoßende Arsenalplatz.[11]

Europäische Quellen geben die Gesamtzahl der vor der Belagerung 1686 in Ofen vorhandenen Geschütze auf 300 und mehr an,[12] und nach der Eroberung wurden 215 Kanonen erbeutet, darunter manch altes, aus dem Abendlande stammendes Stück.[13]

[1] Die *Continuatio* S. 31 erzählt von einem mißlungenen Guß im Jahre 1601. Juvigny 84. Das Orth, wo der Feind die Stuck gegossen.

[2] Ewlija S. 229 Z. 9—10.

[3] *Defterek* II 77, 349, 690, I 426, 451.

[4] Ewlija S. 229 Z. 9; vgl. Hammer, *Staatsv.* II 230.

[5] Band I S. 453 Z. 5 v. u.; vgl. Marsigli, *L'État militaire* etc. Teil II S. 31, Avan Cumbarasy, wo auch andre Waffen abgebildet werden.

[6] *Defterek* II 76, 690, I 426, 451.

[7] s. Na'īmā I S. 85, 179, 416 oben; ferner als Augenzeugen Wild S. 17.

[8] s. z. B. Wild S. 19.

[9] In der Handschrift Mxt. 599 der Wiener Hof-Bibliothek (Flügel II Nr. 1409), ungarisch *defterek* I S. 190/1.

[10] s. Gustav Meyer, *Türkische Studien. I Die griechischen und romanischen Bestandteile im Wortschatz des Osmanischtürkischen*; *Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Philosophisch-historische Klasse*, Bd. 128, Wien 1893, S. 70. Ähnlich dürften folgende, von Ewlija S. 230 Z. 5—4 v. u. mitgeteilte Namen zu erklären sein: *tschul tutmaz* eigentlich: „(die Kanone) hält nicht Zeug", *kondak tutmaz*, „hält nicht Gewehrkolben", *amān wermez*, „gibt nicht Gnade", S. 231 Z. 5 *zoruna durulmaz*, „ihrer Gewalt kann man nicht widerstehen".

[11] Ewlija S. 234 Z. 7 v. u. meint, wer diesen Platz und das Arsenal nicht besehen, der habe überhaupt noch nichts in der Welt gesehen!

[12] Boethius I Anhang S. 30 nach der Aussage eines Ofener Juden. Marsigli (*Rég.* S. 141) gibt sogar 460 große und kleine Kanonen an.

[13] s. das oben S. 19, Anm. [2] angeführte amtliche Verzeichnis der erbeuteten Kanonen.

Auch die Veteranen, *mütekā'idūn*, bildeten zu Ofen eine besoldete Truppe,[1] welche im Kampfe ihren Mann stand.[2].

Ein wichtiger Bestandteil der türkischen Fußtruppen waren die Martolosen, christliche Söldner, welche in Pest stationiert waren;[3] sie waren wie die regulären Truppen in Odas eingeteilt und wurden regelmäßig besoldet.[4] Die Truppe setzte sich aus südslavischen, wallachischen und ungarischen Christen zusammen.[5] Zum Teil wurden sie zum Dienst auf den Schiffen im Ofener Hafen verwandt.[6]

Das Hauptkontingent zu den Schiffsbesatzungen stellten jedoch die Ofener Aseben, das eigentliche „Schiffsvolk".[7] Nach den erhaltenen Soldregistern war von den dort aufgeführten Ofener Truppen diese die stärkste, und bis 1630 sank sie von 933 auf 469 Mann.[8] Von ihnen wurden je 10 Mann etwa zu einer Oda, je vier Odas zu einer *dschemā'at* bezw. *rijāset*, d. i. Abteilung eines *reīs*, welcher an der Spitze stand, zusammengefaßt; das Ganze befehligte ein Aga mit mehreren anderen Offizieren, entsprechend den anderen Truppenkörpern.[9] Diese bildeten die Besatzung der Kriegsschiffe, welche die Türken auf der Donau unterhielten. Während die Flotte nach einer Nachricht aus dem Jahre 1621 aus 30 Galiotten bestand,[10] war sie zu Ewlijas Zeit auf 52 *fyrkata's*, d. h. Fregatten mit 10—17 Ruderbänken, mit im ganzen 3000 Mann Besatzung verstärkt.[11] Ihr Befehlshaber, der als *kapudan-i-derjā*, Seekapitän,[12] oder *Tuna kapudany* bezeichnet wurde, hatte das Recht, einen Roßschweif sowie eine Flagge, *bajrak*, zu führen; sein Amtsbezirk galt als ein besonderes Sandschak.[13]

Für Reparaturen an den Schiffen gab es in Ofen *kalfatdschylar*, Kalfaterer, unter einem *kalfatdschy baschy*.[14]

Die Angaben über die Gesamtzahl der Truppen der Ofener Festung lauten je nach der Zeit außerordentlich verschieden und sind auch sonst wider-

[1] s. *defterek* II 694, 702, I 426, 454.

[2] s. eine Beischrift an der Westseite der Festung im türkischen Stadtplane.

[3] Ewlija S. 255 Z. 12—11 v. u.

[4] s. *Hilfsbuch* I S. 88. — Vgl. ferner Salamon, *Ungarn im Zeitalter der Türkenherrschaft* S. 227, Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 13/14, Leo Barbar S. 24/27 (angeführt oben S. 50[13]). Der bei Rycaut, *Histoire de l'état présent de l'empire Ottoman*, Amsterdam 1696 als „Deli" abgebildete Soldat ist nach der Tracht wahrscheinlich ein Martolose.

[5] Kisos S. 220, 274.

[6] *Defterek* I 63, II 107.

[7] s. die *dritte Missive* aus dem Jahre 1541; Hammer, *Gesch.* III S. 233.

[8] *Defterek* I 18/19, 38, II 78, 225, 383, 687, I 426, 452.

[9] *Defterek* ebendort, ferner I 67, 150. Über die Aseben vgl. Hammer, *Staatsv.* II S. 235, 280. Kisos S. 218 Mitte. Über Belgrader Aseben Ewlija V S. 375 Z. 4. Die Unterschrift des *aga-i-'azebān-i-Budun* findet sich unter dem Szönyer Vertrag.

[10] *Voiage de Levant* S. 43. — Mustafa Paschas Schreiben *Islam* IX S. 100ff erwähnt *kadyrgalar*, Galeeren, größer als die später verwendeten *fyrkatalar*. — Die üblichen Donaufahrzeuge waren die Tschaiken, welche z. B. Petschewi II S. 248 Z. 5, Na'īmā I S. 98, II S. 302 und 303 erwähnt; vgl. Isthuanffi S. 147b, und Czernin mehrfach.

[11] Ewlija S. 229 Z. 11; über *fyrkata* s. Hammer, *Staatsv.* II S. 282.

[12] So *defterek* I 63 (1546/8).

[13] Ewlija a. a. O.

[14] Ewlija S. 229 Z. 11—10 v. u. Über Schiffsreparaturen s. z. B. *defterek* I 63, 92, 94.

spruchsvoll. Nach 1541, wo rund 10 000 Türken in Ofen geblieben sein sollen,[1] nahm die Gesamtstärke zunächst ab, wie die erhaltenen Soldregister zeigen und wie wir auch danach bei den meisten Truppenkörpern festgestellt haben.[2] Ein anscheinend ziemlich vollständiges Verzeichnis von 1628/29, also aus der Zeit des tiefsten Standes etwa, führt 3406 Mann an,[3] und 740 Mann in Pest. Seitdem scheint man wieder auf Vermehrung der Truppen bedacht gewesen zu sein; und vollends im Falle einer Belagerung wurde die Garnison durch Truppen aus den Sandschaks[4] und den angrenzenden Ejalets[5] erheblich verstärkt. Für die Stärke der türkischen Truppen in Ofen zu Beginn der Belagerung 1686 besitzen wir zahlreiche Angaben, die sich meist zwischen 10 000 und 16 000 Mann bewegen,[6] darunter auch die waffenfähigen Männer der Bürgerschaft.

Für die Höhe des Soldes sind neben zahlreichen erhaltenen Urkunden[7] besonders die Soldregister selbst erste Quellen. Nun weichen die angegebenen Beträge im einzelnen Falle mehr oder weniger von einander ab; soweit man es übersehen kann, scheinen die Sätze allmählich etwas erhöht worden zu sein, was natürlich mit der zunehmenden Münzverschlechterung im Zusammenhang steht.[8] Zu einer abschließenden Aufstellung werden wir erst gelangen, wenn bedeutend mehr Quellen als bisher zugänglich sind.[9] Wie die Soldregister zeigen, wurde der Sold in der Regel halbjährlich ausgezahlt; wir hören jedoch mehrfach von Revolten wegen rückständigen Soldes.[10]

[1] s. die *zweite Missiue*. Hammer, *Gesch.* III 233. Ewlija S. 226 Z. 14: 12 000 Mann Garnisonstruppen.

[2] Die erhaltenen Soldregister aus diesen Jahren führen nicht alle Truppenkörper auf, z. B. nicht die Janitscharen; daher geben sie auch nur niedrigere Gesamtzahlen für die Festung Ofen, für das Sandschak des Pascha und für die ganze Ofener Provinz an.

[3] *Defterek* I 426. — Der gefangene Kazizade Ali Pascha gab 1602 zu Wien die Zahl der wehrhaften Männer in Ofen auf 6000, in Pest auf 5000 an (Ortelius, *Chronologia* S. 545, *Continuatio* S. 40). *Voiage de Levant* S. 42/3 (1621) gibt ähnliche Zahlen.

[4] Nach Ewlija S. 227 Z. 7 v. u. ff kamen zu 12 000 Mann Ofener Truppen ebensoviele aus den Sandschaks hinzu. Vgl. die auf die Belagerung 1684 bezüglichen Beischriften des türkischen Stadtplans.

[5] Nach Ewlija S. 228 oben 36 000 Mann, die schon im Frieden durch Dienst auf dem Kelenföld vorbereitet wurden.

[6] Am interessantesten ist die Aussage eines Ofener Juden, bei Happel, *Kriegsroman* I S. 401. Im übrigen vgl. Zieglauer (S. 75 Anm. 1), der übrigens den tatsächlichen Bestand der Besatzung niedriger ansetzen möchte. Littke S. 31f.

[7] Angaben nach Urkunden sammelt Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 13/14.

[8] Vgl. Bélin, *Essais sur l'histoire économique de la Turquie, d' après les écrivains originaux*. JA 6. Serie, 4. Band, besonders S. 270ff. — Vielleicht trifft Marsiglis Erklärung den Grund: Die Staatskasse rechne zwar Risdales (= „Reichstaler"? Gemeint sind offenbar *gurusch*, „Groschen", Piaster) zu 40 Aktsche, doch in der Notwendigkeit, die Truppen zu vermehren, ohne den Fond zu berühren, lasse sie sie bis auf 160 Aktsche steigen (*L'État militaire* etc. I S. 131).

[9] Ebensowenig lohnt es, schon jetzt aus den wenigen veröffentlichten Defters Tabellen über die Zahl der Mannschaften aufzustellen. Wir haben uns daher darauf beschränkt, im allgemeinen die Tendenz der Vermehrung oder Verminderung festzustellen.

[10] Vgl. Jacob a. a. O., auch Bélin S. 282 Anm. 2, nach den *Négociations de la France dans le Levant* II 753. — Wenner traf auf seiner Rückreise 1617 in Ofen aufständische „Zscheuckenknechte" an (S. 109ff).

Zu den Soldzahlungen kamen die Ausgaben für Kleidung und Ernährung der Truppen. Nach einer Nachricht der letzten Zeit[1] lag die Lieferung des Stoffes für das Heer in der Hand von Juden in Saloniki; an Nahrungsmitteln wurden den Soldaten zu Ofen Brot und Fleisch täglich, Reis monatlich geliefert.

Die Unterhaltung der gesamten Ofener Truppen kostete die Türken nach Ewlijas Angabe jährlich 4060 *kise*;[2] daß die Einkünfte der Provinz nicht zur Deckung dieser gewaltigen Ausgaben hinreichten, erwähnten wir bereits.[3]

Betrachten wir kurz den Dienst zu Ofen im allgemeinen! Waren die Zeiten ruhig, so war der Wachdienst in den Festungswerken[4] die Tagesarbeit. Hierbei herrschte eiserne Manneszucht, und mit unerbittlicher Strenge ward jedes Vergehen gerächt. Begann etwa einer der Posten der scharf bewachten Königsburg[5] nachts einzunicken, so hatte er von den stündlich die Runde machenden Festungsagas 80 Stockschläge zu erwarten.[6]

Eine Abwechslung bot der Freitag, an welchem alle Bastionen flaggten, „ihre Besatzungen *du'ā*, Gebet, und *senā*, Lob (Gottes), sprechen und *gülbang-i-muhammedī*, das muhammedanische Feldgeschrei, anstimmen."[7] In den Freistunden wurde Sport getrieben; namentlich das Gerwerfen, *dscherīd ojnamak*, war beliebt.[8] Zu Festtagen wurde auch der Empfang angesehener fremder Gesandter, wobei Salut geschossen wurde[9] und die Soldaten den Fremden Kunststücke vorführten.[10]

Zu Kriegszeiten bot Ofen als Sammelpunkt ein gar buntes Bild.[11] Voll Begeisterung schildert Ewlija die riesige Soldatengemeinde beim ersten Gottesdienst in Ofen[12], und vom Blocksberge überschaut er stolz die unzähligen Zelte des Heeres im Kelenföld,[13] das gerade damals unter Ahmed Köprülü zum Zuge gegen Neuhäusl aufbrechen sollte[14], welcher ja der letzte für die Türken erfolgreiche in Ungarn werden sollte.

[1] Der Aussage des Ofener Juden bei Boethius I Anhang S. 26.

[2] Ewlija S. 228 unten. 1 *kise* = 500 *gurusch*.

[3] s. o. S. 53.

[4] Außer den oben S. 16ff behandelten großen Bastionen gab es zahlreiche Postenhäuser auf der Mauer. Das Gefängnis auf dem Bali Pascha-Platze hatte eine ständige Wache von 500 Mann (Ewlija S. 235 Z. 5 - 7).

[5] Nach Pigafetta (zu Ofen 1567, S. 18) standen hier 500 (nach seiner Meinung waren es weniger), nach Ewlija S. 237 Mitte 2000 Mann.

[6] Ewlija a. a. O.; vgl. das *Nasīhatnāme* S. 710, 713. Eine solche Prozedur stellt eine vorn im 13. Bande der türkischen Bibliothek wiedergegebene Miniatur aus dem Miniaturenkodex Taeschner dar.

[7] Ewlija S. 230 Z. 4 -2 v. u.

[8] Ewlija wendet es mehrfach (S. 230 Z. 2, 240 Z. 7) zu Größenbestimmungen an. Eine etwa gleichzeitige Abbildung des Spiels im türkischen Miniaturenkodex Taeschner.

[9] s. o. S. 1[4].

[10] s. z. B. Lubenau S. 79, 86/7; Wenner S. 11, 14; Tafferner S. 176.

[11] Besonders auf dem Kelenföld (s. o. S. 12) und bei Alt-Ofen (s. o. S. 14) pflegten die Heere zu lagern. Nach Boethius I Anh. S. 25 wurden 1686 15 000 Mann in den Vorstädten und zu Pest untergebracht.

[12] Ewlija S. 225 Z. 11ff; s. o. S. 27[8].

[13] Ewlija S. 251 oben. Über die Ordnung und Sauberkeit türkischer Heereslager gegenüber den christlichen vgl. Czernin S. 17, Seyfried S. 87/8, auch das Zeugnis bei Takáts S. 791. Happel, *Thes. Ex.* 4. S. 178.

[14] Ewlija S. 255/6.

6. Kapitel. Bürgerliches Leben in Ofen.

Zum Schluß werfen wir noch kurz einen Blick auf das bürgerliche Leben in Ofen. Die Einwohnerschaft zerfiel in drei Hauptbestandteile: die Juden, die Christen und die Türken.[1]

Vor der Türkenzeit waren die Juden wie anderswo so auch in Ofen heftig von seiten der Christen verfolgt und nur in einem besonderen Judenviertel in der nördlich der Festung liegenden Vorstadt geduldet worden.[2] Dies hatte eine starke Abwanderung der ungarischen Juden nach den benachbarten türkischen Gebieten zur Folge gehabt, wo sie wesentlich günstiger gestellt waren.[3] Nach der ersten Eroberung Ofens im Jahre 1526 ließ Soliman außer Kunstschätzen auch mehrere Tausend geschickte jüdische und christliche Handwerker der Stadt auf Schiffen die Donau abwärts fahren und sie teils in Jedikule und Galata, teils in Saloniki und anderswo ansiedeln.[4] Bei der Eroberung Ofens im Jahre 1541 trafen die Türken keine Juden an,[5] doch wurde dies der Beginn einer neuen, besseren Zeit für die Juden. Schon in den nächsten Jahren setzte eine Rückwanderung der Juden nach Ofen ein.[6] Auf die Entwicklung der Ofener Judengemeinde im einzelnen gehen wir nicht genauer ein,[7] sondern können uns mit wenigen Angaben begnügen. Die Ofener Juden brachten es trotz der unruhigen Zeiten bei ihrer finanziellen Begabung zu Wohlstand, dadurch daß sie einen großen Teil des Handels in ihre Hand brachten.[8] Außerdem wurden sie von den Türken in Vertrauensstellungen in der Finanzwirtschaft verwandt.[9] Dies war natürlich geeignet, den Neid der gewöhnlich nicht so günstig gestellten christlichen Bevölkerung hervorzurufen, welche auch während der Türkenherrschaft nicht von Anfeindungen und Verfolgung der Juden

[1] Nach Lubenau I S. 82 verteilten sie sich zu seiner Zeit (1587) so, daß in der einen Gasse der Oberstadt lauter Juden, in der andern Christen und wenig Türken, diese zumeist in der Wasserstadt wohnten. Wild aber fand 1605 in der Unterstadt viele Ungarn (S. 20), während diese nach Bocatius (bei Salamon S. 162) im selben Jahre 1605 beinahe unbewohnt war.

[2] Die Bezeichnung „Juden- oder Wasserstadt" für diese Vorstadt hat sich in den abendländischen Quellen über die ganze Türkenzeit hinaus gehalten, auch nachdem das Judenviertel innerhalb des Wiener Tors lag (vgl. oben S. 3f).

[3] S. Kohn S. 400, danach Zieglauer S. 40.

[4] Ewlija S. 216 Z. 8ff. Petschewi I S. 99 Mitte (nach ihm die Juden in Saloniki). Die Nachrichten über diese Umsiedlung stellt J. H. Mordtmann, *Zur Kapitulation von Buda im Jahre 1526* (in den *Mitteilungen des Ungarischen Wissenschaftlichen Instituts in Konstantinopel* 1918 Heft 3) S. 6 zusammen. Eine ähnliche Maßnahme war nach der Eroberung Belgrads erfolgt (s. z.B. Hādschi Chalfa's *Düstūrul-ʿamel*, ZDMG Bd. 11 S.122). — Soliman wollte hierdurch die kulturellen und technischen Fortschritte der unterworfenen Völker seinen eigenen Untertanen zugutekommen lassen.

[5] S. Kohn und Zieglauer a. a. O.

[6] Siehe schon die *dritte Missive*. Eine Kopfsteuerliste aus dem Jahre 1545 erwähnt Ofener Juden (*defterek* II 43).

[7] Sie ist ausführlich bei Kohn dargelegt, dem Zieglauer S. 40f folgt. Für die letzten Jahre besitzen wir den interessanten Bericht Schulhofs, hrsg. von Kaufmann. Über die ganze Zeit handelt Bergl, *Geschichte der ungarischen Juden* S. 57ff.

[8] Dies bezeugen die meisten abendländischen Quellen, sobald sie von den Juden sprechen. Über Stofflieferung durch Juden siehe o. S. 68[1]. *Schajak* war nach Ewlija S. 247 Z. 3 ein speziell in Ofen von den Judenfrauen gewobener Stoff.

[9] S. o. S. 51[4].

abließ.[1] Dies sowie besonders die wiederholten Belagerungen, denen die Vorstadt in hohem Maße ausgesetzt war, mögen die Juden veranlaßt haben, allmählich ihre Wohnsitze in die Festung, in die Nähe des Wiener Tores zu verlegen. Die Juden erfreuten sich eines bedeutend besseren Verhältnisses zu den Türken als die Christen.[2] Da ist es nicht verwunderlich, wenn die Juden aus Sympathie für die Türken und aus eigenstem Interesse mit Herz und Hand für diese eintraten; so sehen wir sie bei allen Belagerungen Ofens an der Seite der Türken ihren Mann stehen,[3] besonders aber bei der letzten im Jahre 1686.[4] Für diese abscheuliche „Verrätherei"[5] rächten sich die christlichen Eroberer durch Niedermetzelung von fast allen Juden. Die wenigen, denen es gelang zu entkommen, verließen Ungarn, wo ihrer nur neue Bedrückung harrte, und gingen nach der Türkei, wo man sie dankbar ehrte.[6]

Ähnlich wie dem Judentum erging es auch dem ungarischen Protestantismus: vor der Türkenzeit suchte man ihn zu unterdrücken, doch unter der Herrschaft der toleranten Muslime erfreute er sich der Duldung, so daß auch die später erneut einsetzende Bedrückung ihn nicht zu vernichten vermochte.[7] Im türkischen Ofen waren denn auch allerlei Sekten vertreten, welche Gerlach als „wenig guter Christen" charakterisiert.[8]

Mit der Lage der Christen in Ofen beschäftigen sich alte und neuere abendländische Schriftsteller eingehend, doch gehen wir hier nicht näher darauf ein. Demgegenüber bringen die türkischen Quellen verhältnismäßig wenig über die Ofener Christen. Während des größten Teils ihrer Herrschaft haben die Türken den Christen eine Kirche in der Festung zum Gottesdienste belassen.[9] Später jedoch wurde sie ihnen genommen,[10] so daß die Christen nun nur noch drei kleinere Kirchen außerhalb der Festung besaßen.[11] Ihre Gemeinde bestand zumeist aus Leuten, welche für Arbeiten in der Festung Steuerfreiheit genossen.[12]

Im allgemeinen fühlte sich die christliche Bevölkerung Ungarns nicht wohl unter den Türken. Bezeichnend hierfür sind Fälle, wo die Einwohner einer Ort-

[1] Siehe Ewlija S. 232 Z. 8—10.

[2] Dies äußerte sich in der Gewährung einer teilweisen Selbstverwaltung (Kohn S. 403) und von Vorrechten an einzelne Juden (Kohn S. 405/6, Mordtmann a. a. O.).

[3] Kohn S. 406ff. Ewlija S. 231—232.

[4] S. besonders die höchst eindrucksvolle Schilderung Schulhofs. Ferner die Aussage des Ofener Juden, bei Boethius I S. 25ff, die wir zum Teil schon angeführt haben; Marsigli (*Rég.* S. 122).

[5] Dieser Ausdruck der abendländischen Quellen ist für die Juden nicht so angebracht wie vielmehr für jene „meinaidigen Frantzosen", von denen wir mehrfach hören, und für christliche Überläufer, die bei jeder Belagerung vorkamen (s. Happel, *Kriegsroman* II S. 527, *Thesaurus Exoticorum* III S. 62b; Khevenhiller, *Annales Ferdinandei* S. 2520; Hammer *Gesch.* IV S. 322).

[6] Nach Bergl S. 66 trugen sie als äußeres Ehrenzeichen einen Halbmond auf den Kleidern, während das nach Kohn S. 408 schon der Lohn für die Hilfe 1684 war.

[7] Siehe Jacob, *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 20ff.

[8] Gerlach S. 11b.

[9] Gerlach S. 11a, b; Lubenau I S. 82, 86; Juvigny 98; *Monarchie* S. 86. Takáts S. 809.

[10] Nach Boethius I Anhang S. 30 wurde sie aus „Nothdurfft einem reichen Türken verkaufft, der es nachmals in ein Wohnhaus verändert".

[11] Ewlija S. 245 Z. 8 v. u.

[12] s. o. S. 59[4].

schaft oder Gegend weg von Haus und Hof ins kaiserliche Gebiet hinüberfliehen.[1] Doch würde man ein sehr einseitiges Bild erhalten, wollte man z. B. nur die zahlreich erhaltenen Sammlungen von gravamina der christlichen Untertanen berücksichtigen. Auch die Türken hatten oft Grund genug, sich über Ungerechtigkeiten von christlicher Seite zu beschweren,[2] und die den Türken oft vorgehaltene Grausamkeit, besonders ihrer wilden Hilfsvölker, findet in den damaligen christlichen Heeren manches Gegenstück; man denke nur an das Wüten der Eroberer 1686. Und aus einem gewissen richtigen Gefühl heraus hat man Ofens Fall mit dem Trojas verglichen, Abdurrahman Abdis Geschick mit dem des Priamus.[3]

Die türkischen Einwohner Ofens scheinen zum größten Teil nicht eigentliche Osmanen aus den Kernländern des Reiches, sondern zu Türken gewordene Bewohner der südlich von Ungarn gelegenen türkischen Provinzen gewesen zu sein;[4] zu ihnen werden nach längerer Dauer der Türkenherrschaft in Ungarn auch türkisierte Ungarn hinzugekommen sein. Die türkischen Eroberer hatten auch in den Städten des eroberten Ungarns zahlreiche Stätten zur Pflege orientalischer Bildung geschaffen, Mektebs für den Elementarunterricht und Medreses für die höhere Ausbildung.[5] Von wissenschaftlichen Disziplinen blühte in Ofen besonders die medizinische,[6] speziell die Chirurgie,[7] welche ja für die Zwecke des Militärs am notwendigsten war. Auch sonst herrschte das Militärische vor,[8] und zahlreich und geschickt waren die Ofener Rüstungsarbeiter.[9] Eigentliche Kaufleute und Handwerker gab es nicht viel,[10] sondern der Handel, besonders der Kleinhandel in den Läden der Stadt, lag in den Händen von Soldaten.[11] Hier konnte man in der Regel

[1] 2160 Christen bei Nacht aus Alt-Ofen nach Gran im Januar 1596 (s. o. S. 14[9]) und 7000 Bauern von der Csepel-Insel im November 1598 (s. *Österr. Militärzeitschrift* 1829 S. 248).

[2] So werden in den Staatsschreiben 13, 32 und 34 in Behrnauers Nachlaß christlichen Beschwerden türkische Klagen entgegengehalten. Vgl. Takáts S. 805ff.

[3] Bel II 429, nach Senecas *Troades!* Daß die Türken selbst durch Spuk im Königsschlosse auf ihren baldigen Untergang hingewiesen zu werden glauben, erhöht die Tragik.

[4] So bezeichnet Ewlija S. 247 unten die Ofener Einwohner mit Verständnis für ihre Eigenart als „bosnische Bosniaken". Pigafetta S. 19 erwähnt, daß der Pascha (das war der berühmte Mustafa, denn er besuchte Ofen im Juli 1567) wie fast alle Türken Kroatisch konnte. — So auch Littke S. 36. Über Budin als eig. slavische Namensform s. o. S. XII[2]. Happel, *Thesaurus Exot.* 4. S. 177 Abbildung eines tapferen Grenztürken. Vgl. Takáts S. 788ff., welcher ebenfalls ausdrücklich die ungarischen Türken von den im Reiche ansässigen abhebt.

[5] Über die Ofener Verhältnisse handelten wir oben S. 33. Vgl. Jacob. *Aus Ungarns Türkenzeit* S. 24.

[6] Ofener Ärzte erwähnen *defterek* II 702 und I 454. — Es haben verheerende Seuchen in Ofen gewütet, so nach Kohn S. 407 die Pest von 1666—89 mit kurzen Unterbrechungen, vgl. Schulhof S. 25, 33.

[7] Ewlija S. 246 Z. 6—9.

[8] Nach *Voiage de Levant* (1621) S. 42 wären nur sehr wenig Personen übrig geblieben, hätte man die Soldaten abgezogen.

[9] Ewlija S. 247 Z. 2; über Ofener Arbeitstruppen vgl. oben S. 64.

[10] Ewlija S. 247 oben.

[11] Die Soldaten mieteten die Läden für billiges Geld, wie z. B. das Verzeichnis *defterek* II 120 zeigt; vgl. I 26, 143. Littke S. 35. Auch sonst sehen wir Mannschaften wie Offiziere in ziviler Tätigkeit, besonders in der Finanzwirtschaft, s. z. B. II 287, I 93, 108, 110, 117, 126 und sonst. Vgl. *Voiage de Levant* S. 42.

seinen Bedarf fürs tägliche Leben decken,[1] und zwar zu billigen Preisen.[2] Die Türken machten auch den Versuch, den bei ihnen üblichen Basar in Ofen einzuführen, doch konnte diese orientalische Einrichtung sich nicht durchsetzen.[3] Auf den Markt ging keine türkische Frau; nur selten ließen sie sich auf der Straße sehen, und dann stets mit der *ferādsche*, dem einfarbigen Straßenmantel, verhüllt.[4]

Die Wohnungen der vornehmen Türken pflegten verhältnismäßig einfach zu sein, doch ermöglichten es ihnen die fortwährenden Kriege, eine zahlreiche Sklavenschaft zu halten; war es doch damals auch bei Christen durchaus üblich, die Kriegsgefangenen zu verkaufen. Die interessante Schilderung des Nürnbergers Johann Wild, welcher 1605 als Sklave in Ofen weilte, dann wiederholt den Herrn wechselte und nach langen Reisen bis Südarabien 1609 den Freibrief erhielt und glücklich heimkehrte, zeigt, wie menschlich noch ein Sklave von den Türken behandelt wurde. So waren denn die Ofener Türken gar nicht nur die Herren, welche schroff alle andern als Knechte betrachteten, sondern es fand Verkehr und Vermischung mit den Unterworfenen statt.[5] So kam es, daß die türkische Ausdrucksweise dieser Ofener einige Eigentümlichkeiten aufwies, welche einem gebildeten Reichstürken wie Ewlija auffielen.[6] Ihre türkischen Namen zeigten teils untürkische, ungarische Bildungen, und auch ihre Kleidung trug den Stempel der Mischung.[7]

Unter den Türken vergaß man trotz der unruhigen Zeiten nicht, wie schön und zu Spaziergängen verlockend die nächste Umgebung der Stadt war.[8] Ein reges Gesellschaftsleben entwickelte sich zumal zur Winterszeit, wobei erlesene Speisen und Getränke wohl geschätzt waren.[9] So verbrachte denn unser Ewlija eine Woche zu Pest herrlich und in Freuden infolge der Gastfreiheit der Einwohner[10].

[1] Ewlija S. 239 Z. 6ff. Pigafetta (S. 20) findet 1567 alle Waren reichlich in Pest, aber nicht in Ofen.

[2] Wild S. 22, Schulhof S. 29. Desto schwerer werden Teuerungen während und nach Belagerungen empfunden, s. z. B. Petschewi II 247, danach Naʿīmā I 302. Khevenhiller V 2533; Bocatius (bei Bel III 352) bekommt 1605 nichts, sondern nur die Antwort *Lock* oder *Locktar* (يوق oder يوقدر). Schulhof S. 34.

[3] Vielleicht das „Kaufhaus vor die Frembden" bei Lubenau I S. 80/1? Nach Ewlija S. 239 Z. 7 lag der Basar, *bedestān*, dessen Lage der türkische Stadtplan zeigt, in Trümmern.

[4] Ewlija S. 246 Mitte. So sahen die abendländischen Reisenden gar keine oder ganz wenige Frauen in Ofen, s. z. B. Bocatius (bei Bel III 354); vgl. Jacob a. a. O. S. 28.

[5] Über freundschaftlichen Verkehr mit den Juden s. Kohn S. 405; sonst auch oben S. 59[2].
Wild S. 21: Die ungarischen Weiber werden von den Türken lieb und wert gehalten, weil sie gut kochen und backen, sauberer und fleißiger sind als die türkischen Frauen. — Nach Wenner S. 116 konnten die Ofener Janitscharen meist auch Ungarisch und Deutsch

[6] Ewlija S. 246 Z. 6 — 9. Ewlija legt überhaupt ein großes Interesse für die Sprache der von ihm besuchten Völker an den Tag. So gibt er S. 32ff eine lange Liste ungarischer Wörter, die er offenbar aus dem Munde des Volkes gesammelt hat.

[7] Ewlija S. 246.

[8] Ewlija S. 247 Z. 8 v. u. ff, 249 Z. 5ff. Damals bestand die Umgegend aus lauter prachtvollen Weinbergen; s. den türkischen Plan der Umgegend, in welchem Marsigli an 5 Stellen die Zahl 14 „Siarab" eintrug, was Karácson wohl mit Recht als Wein übersetzt.

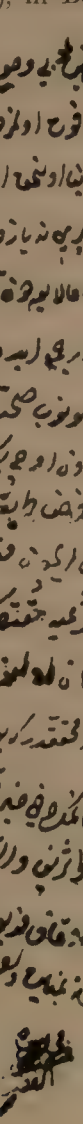
[9] Ewlija S. 247 Z. 6ff.

[10] Ewlija S. 255 Z. 8 v. u. ff.

Anhang.

Türkische Urkunden aus Ofen.[1]

1. In der Handschrift Nr. 137 der Wiener Konsular-Akademie an vorletzter Stelle (Seite 53), in Behrnauers Nachlaß Nr. 57, ein Ofener Wakf[2] betreffend.



[1] Ich teile die folgenden beiden Urkunden ihres interessanten Inhaltes wegen hier mit, obgleich beide einige Schwierigkeiten enthalten, welche ich trotz längerer Beschäftigung mit ihnen noch nicht lösen konnte.

[2] Vgl. neben JUYNBOLL, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden u. Leipzig 1910, S. 276ff besonders die dort angeführte Arbeit: J. KREMÁRIK, *Das Wakfrecht vom Standpunkt des Šarī'atrechtes nach der ḥanefitischen Schule* (ZDMG 1891, XLV, 511—576).

Text.

یوز یره قویوب سعادتلو و مروّتلو سلطانم حضرتلرینك خاکپای شریف شرف افزالرینه عرض بنده بی وجود بودرکه بوندن اقدم خزینهٔ عامرهٔ بودون دفترداری ایکن وفات ایدن احمد چلبی فوت اولدقدن اکی یيل مقدّم مالندن اون بش بيك فلوری افزا[1] ایدوب مسجد شریف وزوایهٔ صوفیون بنا اولنمق ایچون وقف ایدوپ وقفیّه‌سن بوندن سابق بودون قاضیسی اولان مولانا نبی داعیلری‌نه یازدوروب (Z. 5) امضالدوب وبنا اولناجق مسجد وزوایه‌نك یرلرین صاتون آلوب بعده حالا بودون قاضیسی اولان مولانا مصلح الدّین دع کوئیلرین واعیان شهردن جماعت کثیره تکرار جمع ایدوپ وقفیّه‌سنی تجدید اتدوروب وباجمله شرایط وقف نه ایسه[2] بالتمام رعایت اولونوب صحّت وقفه ولزومنه حکم قاضی لاحق اولوب حتّی حین وفاتنده اموال مرقومه‌دن اون اوج بيك فلوری متولّیسی النده بولونوپ واکی بيك فلوری وقف مزبور حال حیاتنده قرض طریقیله الوب (Z. 10) الآن مخلفاتی ایچنده واقع اولوب مبلغ مرقوم متروکاتندن وقف ایچون قبض اولنوب متولّیسی النده اولان سایر مال وقف دخی وقفیهٔ شرعیه مقتضاسنجه لازم کلن اوقاف وخیراتی مهماتی ایچون ضبط تصرّف اولنمق فرمان اولنورسه بو بابده عند الله سلطانم حضرتلرینه بر درجه مدحات علیا حاصل اولق مقرّر ومحقّقدر که بونوك فوقنده ثواب عظیم اولق قابل دکلدر ان شاء الله تعالی اخرتلری مهمّاتیچون سعادتلو سلطانمك دخی خیرآت (Z. 15) وحسناتی وآردر ایّام سعادت انجامارنده بو مقوله یتیم قالش اوقاف سلطانمك نظر شریف والتفات لطیفلری ایله احیا وآبادآن اولق لازمدر بنم مروّتلو ومرحمتلو سلطانم امیدرکه اوقاف مزبوره‌نك یيقلمه‌سن وبوزولمسن جایز بیورمیوب شرط واقف متولّیسی اوزره قونولمسنه عنایت واحسان بیوریه باقی مروّت وفرمان سلطانم حضرتلرینکدر

بنده
مخلص
مصطفی
الفقیر

Übersetzung.

Das Haupt zu Boden gelegt, ist der Bericht des ohnmächtigen Sklaven an den geehrten, Ehre mehrenden Fußstaub Seiner Exellenz meines glückseligen und mannhaften Sultans folgender:

Der frühere Defterdar der Staatskasse von Ofen, der verstorbene Ahmed Tschelebi[3], hat zwei Jahre vor seinem Tode von seinem Gelde 15000 Fuluri[4] ausgesondert und zum Wakf gemacht, damit eine heilige Moschee[5] und ein

[1] Wahrscheinlich verschrieben für افراز .

[2] Hierzu ist das anfangs dastehende وقف یه ایله verbessert.

[3] Diesen Ahmed Tschelebi Efendi bezeichnet auch eine Ofener Soldliste für das Jahr 952 h (= 14. 3. 1545 bis 2. 3. 1546 D) als früheren Defterdar (Wiener Hofbibliothek Mxt 581 — Flügel Nr. 1402, ungarische Übersetzung defterek II 41).

[4] Ein Fuluri galt damals 60 bis 70 Aktsche, ein Gurusch 40 bis 50 (s. BÉLIN im JA 6. Serie, 4. Band, S. 281—283).

[5] Über Ofener Mesdschids vgl. oben S. 26ff.

Sufikloster[1] davon erbaut würden. Er ließ seine Stiftungsurkunde[2] den früheren Richter von Ofen, Mewlana Nebi, der Euch segnete[3], schreiben und unterzeichnen und kaufte Plätze für die zu bauende Moschee und Klause. Danach versammelte er nochmals den jetzigen Richter von Ofen, Mewlana Muslih ed-din, der Euch Gutes wünscht und von den Großen der Stadt eine zahlreiche Versammlung und ließ seine Stiftungsurkunde erneuern. Dabei wurden die sämtlichen Bedingungen der Stiftung, soviele es sind, aufs genaueste beachtet, und es erfolgte der Spruch des Richters für die Gültigkeit der Stiftung und ihre Erfordernisse[4]. Jetzt zur Zeit des Todes fanden sich von der genannten Summe 13000 Fuluri bei ihrem Verwalter[5] vor, während er 2000 Fuluri des erwähnten Wakfs noch bei seinen Lebzeiten in der Form eines Darlehns genommen hatte. Wenn also der Befehl ergeht, die genannte Summe, da sie jetzt unter seine Hinterlassenschaft fällt, von seinem Nachlaß[6] zu erfassen und das in der Hand des Verwalters befindliche übrige Geld des Wakfs auch wegen der wichtigen Bedürfnisse der Stiftungen und Wohltaten, welche der gesetzlichen Stiftungsurkunde zufolge nötig werden, mit Beschlag zu belegen, so ist es sicher und gewiß, daß hierfür bei Gott Seiner Exzellenz meinem Sultan eine Stufe der höchsten Lobpreisungen zuteil werden wird, sodaß hierüber hinaus eine größere Belohnung undenkbar ist. So Gott will, wird mein glückseliger Sultan auch für die wichtigen Dinge des jenseitigen Lebens Gutes und Schönes davon haben. Es ist nötig, daß in den glückbringenden Tagen Seiner Regierung diese genannten verwaisten Stiftungen durch den geehrten Blick und die gütige Aufmerksamkeit meines Sultans neu belebt und gepflegt werden. Mein mannhafter und gnädiger Sultan, es ist Hoffnung, daß man den Verfall und die Verschleuderung der erwähnten Stiftungen nicht dulde, sondern gnädigst geruhe anzuordnen, daß die Bedingung des Stifters über dem Verwalter stehe (?). Im übrigen kommt Mannhaftigkeit und Befehl Seiner Exzellenz meinem Sultan zu.

Der aufrichtige Sklave Mustafa, der Arme.

[1] Vgl. oben S. 36ff.

[2] ZDMG 45, S. 560: Stiftbrief (*waḳfnâme, waḳfijje*).

[3] داعیلری und دعا کوئیلری bezeichnen sonst den Schreiber, doch scheint das hier unmöglich zu sein.

[4] vgl. ZDMG 45, S. 533: „Der Wâḳif provocirt... durch einen vorgeschützten Rechtsstreit das Urtheil des Ḳâḍî und sichert hierdurch den Bestand seines Waḳfs."

[5] ZDMG 45, S. 558: „Die Person, welche das Vermögen des Waḳfs verwaltet, heißt Mutawallî (früher auch ḳajjim und nâẓir)". Nur letzteres hat Juynboll S. 282.

[6] Über Verzeichnisse von Hinterlassenschaften vgl. oben S. 51.

2. Behrnauers Nachlaß Nr. 11:[1] betrifft die Mädcheninsel.[2]

Text.

خضر چاوش ویریدی

بدون بکلربکیسنه ودفتردارینه وقاضیسنه حکم که وزیر اعظم ایکن فوت اولان رستم پاشانك کتخداسی قدوة الاماجد والاکرام بهرام دام مجده بوندن اقدم بوندن واروشی مقابلهسنده قیزلر اداسی دیمکله معروف محلّی خالی ومعطّل یر اولمغله ولایت امینندن قانون اوزره طلویه الوب انه تمسّك ویریلوب بعده بعض کسنهلر اوتن بچوب دخل وتعدّی اتدکلرنده تفتیش اولنوب کندویه حکم اولوب حجّة[3] ویرلش ایکن حالیا ولایت کاتبی محلّ مزبورده بعض مسلمانلر اشجار مثمره واصمهلر دیکوب باغلر وبوستانلر ایلیوب حقوق شرعیّه ورسوم عرفیّهلرین ادا اتمك اوزره متصرّفلر ایکن مقدّما اولان ولایت کاتبی خالی وخرابهدر دیو مشار الیهه طاپویه ویروب مسلمانلرك اللرندن النوب فضولی تصرّف اولنوب حقوق ورسوم ادا اولنیوب مسلمانلر احیا اتدوکی ثابت اولوب مسلمانلره ومیریه نفعی اولمغله ییلده ایکی بیك اقچه نقد ویرلك اوزره طالب اولدقلری اجلدن دفتره قید اتدوکی اعلام اولنوب صورت دفتر ابراز انتما کتب اصلی ایله کوریلوب صحّتی ایله معلوم اولق لازم اولمغین بیوردوم که مشار الیهك وکیلی اولوب زعامت تصرّف ایدن بیراقدار سنان زید قدره واریجاق بو خصوصه باندازه مقیّد اولوب محلّ مزبورك اوزرینه واروب فی الواقع مواضع مزبوره قدیمدن خالی وخرابه یرلر اولوب طاپویه مستحقّ اولمغله می مشار الیهه ویرلشدر یوخسه ولایت کاتبی تحریر اتدوکی اوزره معمور یرلر باغ وباغجهلر اولوب خلاف[4] واقع مسلمانلرك اللرندن النوب ویرلشمیدر اصلی نچهدر حقّ اوزره کوروب تمام غورینه ایریشوب صحّتی وحقیقتی اوزره یازوب عرض ایدمسنکه کسنهیه ظلم وحیف اولماق احتمالی اولمیه شویله بلاسین

Übersetzung.

Der Tschausch[5] Chyzyr übergab es.

An den Bejlerbej, den Defterdar und den Richter von Ofen ergeht die Weisung: Behram, der Ketchuda des früheren Großwesirs, des seligen Rustem Pascha[6], ein Vorbild der Erlauchten und Edlen — andauern möge seine Ehre! — hat früher eine Örtlichkeit gegenüber der Vorstadt[7] von Ofen, bekannt unter dem Namen „Mädcheninsel", da es leeres und ödes Land war, von dem *wilājet emīni*[8]

[1] In der Handschrift Nr. 137 nicht enthalten.
[2] Über diese vgl. oben S. 14 f.
[3] So ist offenbar für BEHRNAUER's مجن zu lesen.
[4] BEHRNAUER: خلايق
[5] Über die Tschausche vgl. oben S. 60 f.
[6] Der Großwesir Rustem Pascha starb nach HAMMER, *Geschichte* III S. 793 am 9. Juli 1561.
[7] Vgl. oben S. 14 u.
[8] Über *emīn* und *kjātib* s. oben S. 57[4].

gemäß dem Gesetze[1] gegen Tapu[2] erhalten, und es ward ihm eine Bescheinigung eingehändigt. Als später einige Leute sein Gras abschnitten, eindrangen und Ungesetzliches verübten, ward eine Untersuchung vorgenommen; es wurde ihm eine gerichtliche Entscheidung zuteil und (darüber) eine Urkunde gegeben. Nun ist aber folgendes angezeigt worden: einige Muslime hätten dort Obstbäume und Weinreben angepflanzt und Wein- und Fruchtgärten angelegt: während sie es unter der Bedingung, daß sie die Satzungen des *scher'* und die üblichen[3] Bestimmungen erfüllten, innehatten, habe der frühere Provinzschreiber[4] mit der Begründung, es sei leer und wüst, es dem Genannten zum Tapu gegeben: so sei es den Muslimen genommen und widerrechtlich darüber verfügt worden. die Satzungen und Bestimmungen aber seien nicht erfüllt worden. Da es feststehe, daß die Muslime es bebaut hätten, und da sie sich unter der Bedingung, jährlich 2000 Aktsche bar zum Vorteil der Muslime und des Fiskus dafür zu geben, darum beworben hätten, deshalb habe es der (jetzige) Provinzschreiber in die Liste eingetragen. Nun muß die Abschrift der offenbarungsreichen Liste mit der Urschrift eingesehen und nach ihrer Richtigkeit festgestellt werden. So befehle ich, daß der Stellvertreter des Genannten, der Großlehensträger Fähnrich Sinan, — es wachse seine Macht! — sobald der Befehl eintrifft, sich hiermit nach Maßgabe beschäftige und sich an den genannten Ort begebe. Ob wirklich die erwähnten Ländereien, da sie seit alter Zeit ödes und wüstes Gelände waren und (er?) mithin zum Tapu berechtigt, dem Genannten gegeben worden sind, oder aber, ob sie nach der Aufnahme[5] des Provinzschreibers bebautes Land, Wein- und Fruchtgärten waren und im Widerspruch zu dem Sachverhalt aus den Händen der Muslime genommen und ihm gegeben worden sind, was dem zu Grunde liegt, das soll er[6] rechtlich nachsehen, der Sache ganz auf den Grund gehen und sie nach ihrer Gültigkeit und Wahrheit aufschreiben. Dann sollst du darüber berichten, weil keine Möglichkeit bestehen darf, daß irgend einem Bedrückung und Unrecht widerfahre. Das sollst du wissen!

A budai basák magyar nyelvű levelezése Nr. 153, übersetzt von Dr. Jensen, Kiel.

Ferhad Kjaja an Erzherzog Ernst.

Ich Ferhad Kjaja, Ratgeber des erhabenen Ovejs Pascha und Oberhofverwalter. Hochgeehrter und erhabener Herr, meinen Dank und Freundschaftsanerbieten zuvor. — Am 27. Nov. kam zu mir der Gesandte seiner Majestät des röm. Kaisers mit einem Ehrengeschenk, welches wir mit großem Respekt in

[1] Über den Kanun des Ebussu'üd für Ofen aus dem Jahre 1541 vgl. oben S. 55f.
[2] S. oben S. 52[7].
[3] Zu عرف vgl. Juynboll S. 54. — Sonst erschienen häufig شرع und قانون zusammen in türkischen Urkunden (s. *Hilfsbuch* I S. 82[2]).
[4] s. oben S. 76[8].
[5] s. oben S. 56f.
[6] Formell ist „du" zu übersetzen.

Empfang genommen und betrachtet haben, und wir haben am 1. Dez. durch einen treuen, zuverlässigen Mann jenen wieder auf den Weg geleiten lassen, und auch diejenigen, die von hier zurückzukehren im Begriff waren, haben wir mit großen Ehren dem alten Brauche gemäß fortbegleiten lassen.

Was nun die Schafe der armen Metzger zu Ofen angeht, die zur Zeit des Mustafa Pascha weggetrieben wurden, 74000 Schafe, für die Euer verstorbener Vater Maximilian durch Johannes Auer 800 Gulden als entsprechenden Wert gesandt hat: so wissen jene Armen schon nicht mehr, ob man das Geld dem Mustafa Pascha übergeben hat oder nicht.

Ich höre jedoch, daß Eure Hoheit einen vornehmen Mann zu meinem erhabenen Herrn schicken will. Ich bitte nun darum, durch diesen Euren Gesandten meinem erhabenen Herrn mitteilen zu lassen oder zu schreiben, ob nach den 800 Gulden der Restbetrag an Mustafa Pascha geschickt worden ist oder nicht. Damit Gott befohlen.

Gegeben zu Ofen, 1. Dez 1578.

HAMBURGISCHE UNIVERSITÄT

Abhandlungen
aus dem
Gebiet der Auslandskunde
(Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts)
Band 4.

Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen.
Band 3.

Rudolf Grossmann

Spanien und das elisabethanische Drama.

HAMBURG
L. FRIEDERICHSEN & CO.
1920.

Spanien und das elisabethanische Drama

von

Dr. Rudolf Grossmann
Referent im Ibero-amerikanischen Institut

Alle Rechte vorbehalten

HAMBURG
L. FRIEDERICHSEN & CO.
1920.

Die „Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde“ (Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts) erscheinen in folgenden Reihen:

A. Rechts- und Staatswissenschaften (auch politische Geschichte umfassend).

B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen.

C. Naturwissenschaften.

D. Medizin und Veterinärmedizin.

Sämtliche Zuschriften und Sendungen, die den Druck und die Herausgabe der Abhandlungen betreffen, insbesondere sämtliche druckreifen Manuskripte bittet man zu adressieren:

An die Schriftleitung der Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde

Hamburg 36

Universität

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg.

Vorwort.

Vorliegende Untersuchung verdankt ihre Entstehung einer Anregung von Herrn Geh. Rat Prof. Dr. Max Förster in Leipzig, der mir auch bei ihrer Durchführung mit seinem Rate bereitwilligst zur Seite stand. Die Ausarbeitung wäre infolge der Abschnürung Deutschlands im Weltkrieg auf erhebliche Schwierigkeiten gestoßen, hätten nicht die reichhaltigen Sammlungen der englischen Seminare in Leipzig und Hamburg den größten Teil der benötigten Spezialliteratur dargeboten. Für das spanische Gebiet stand die umfassende Bücherei des Seminars für romanische Sprachen und Kultur und des ibero-amerikanischen Instituts in Hamburg zur Verfügung. Auch hat deren Direktor, Herr Prof. Dr. Schädel, befürwortet, daß die Arbeit trotz der Ungunst der Zeiten in die „Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde" aufgenommen wurde. Ich bitte genannten Herren meinen Dank auch an dieser Stelle aussprechen zu dürfen.

Hamburg, im Juli 1920. Rudolf Grossmann.

Inhaltsübersicht.

Literaturverzeichnis 1
Erwähnte elisabethanische Dramen 2
Einleitung 11
Ausführung: I. Das politische Spanien im elisabethanischen Drama 13
II. Das literarische Spanien im elisabethanischen Drama 26
1. Der philosophisch-mystische Traktat 27
2. Moralisch-pädagogische Schriften über das Hofleben 28
3. Ritterbücher und Don Quijote 32
4. Die Novelle 37
5. Der Schäferroman 40
6. Schelmenbücher 42
7. Das Drama 48
III. Das kulturelle und soziale Spanien im elisabethanischen Drama ... 60
1. Äußerliche Kulturfaktoren 61
a) Klima und Landeskunde 61
b) Kriegswesen: 65
α) zu Lande 65
β) zur See 70
c) Handel: 71
α) Entdeckungen 71
β) Münznamen 73
γ) Eisenindustrie 74
δ) Weine 76
ε) Speisen, Genußmittel und Drogen 80
d) Soziales Leben: 88
α) Mode und Modelaunen 88
β) Tanz und Theater 94
γ) Spiel und Sport 98
2. Innere Rasseeigentümlichkeiten: 99
a) Gestalt und Aussehen 99
b) Charaktereigenschaften 99
IV. Die spanische Sprache im elisabethanischen Drama 111
1. Einzelne Wörter und Phrasen: 114
a) Titel 114
b) Eigennamen 120
c) Stereotype Wendungen 124
d) Sprichwörter 126
2. Zusammenhängende Sprachproben (Szenen und Szenenabschnitte) 126
Schluß: Ergebnis 137

Literaturverzeichnis.

Zeitschriften und gelegentlich benutzte Literatur im Text.

Ch. H. Ashdown, British Costume during XIX Centuries; London 1910.

J. Bartlett, A New and Complete Shakespeare Concordance; London 1894.

G. Becker, Die Aufnahme des Don Quijote in der englischen Literatur; (Palästra XIII); Berlin 1906.

W. Besant, London in the Time of the Stuarts; London 1903.

W. Besant, London in the Time of the Tudors; London 1904.

A. Boorde, Introduction to Knowledge; (Early Engl. Texts Society, Extra Series X), London 1870.

A. Brandl, Quellen des weltlichen Dramas in England vor Shakespeare; (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, LXXX); Straßburg 1898.

C. F. Tucker Brooke, The Tudor Drama; London 1912.

F. W. Chandler, Romances of Roguery; New-York 1899.

J. Payne Collier, The History of English Dramatic Poetry to the Time of Shakespeare; 3 Bde., London 1831.

Ch. Crawford, A Concordance to the Works of Thomas Kyd; (Bangs Materialien zur Kunde des älteren Engl. Dramas, Bd. 15).

Ch. Crawford, The Marlowe Concordance; (Bangs Materialien zur Kunde des älteren Engl. Dramas, Bd. 34).

W. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas; 5 Bde., Halle 1893 ff.

W. Cunningham, The Growth of English Industry and Commerce during the Early and Middle-Ages; Cambridge 1905.

A. Czerwinski, Die Tänze des XVI. Jahrhunderts; Danzig 1878.

A. Demmin, Die Kriegswaffen; Leipzig 1869.

Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española; 12. Aufl., Madrid 1884 (zitiert: D.R.Ac).

Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano de Literatura, Ciencias y Artes; Barcelona 1888 ff. (zitiert: Dicc. enciel. Hisp.-Am.)

Grande Diccionario Portuguez ou Thesouro da Lingua Portugueza; hsg. von Dr. Frei Domingos Vieira, 5 Bde., Porto 1871.

A New English Dictionary on Historical Principles; hsg. von Murray. Oxford 1888 ff. (zitiert NED.)

The Stanford Dictionary of Anglicised Words and Phrases; hsg. von C. A. M. Fennel, London 1892.

Dictionnaire de l'Ancienne Langue Française; hsg. von Godefroy. 10 Bde., Paris 1880.

F. Diez, Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen; 5. Aufl., mit einem Anhang von A. Scheler, Bonn 1887.

Dizionario della Lingua Italiana; hsg. von Tommaseo und Bellini, Turin 1869.

E. Dühren, Englische Sittengeschichte; 2 Bde., Berlin 1912.

E. Eckhardt, Die Dialekt- und Ausländertypen des älteren Englischen Dramas. Teil II: Die Ausländertypen; Louvain, Leipzig, London 1911 (Bangs Materialien, Bd. 32).

E. Erler, Namengebung bei Shakespeare; Heidelberg 1913 (Anglistische Arbeiten, Heft 2).

Extracts from the Accounts of the Revels at Court; hsg. von P. Cunningham (Shakespeare Society) London 1842.
F. W. Fairholt, Costume in England; 4. Aufl., hsg. von Dillon, 2 Bde., London 1910.
F. G. Fleay, A Biographical Chronicle of the English Drama 1559—1642; 2 Bde., London 1891.
J. M. Galvez, Guevara in England; (Palästra CIX), Berlin 1916.
Harrison's Description of England in Shakespeare's Youth 1577—87; hsg. von Furnivall (New Shakespeare Society), London 1877.
Henslowe's Diary; hsg. von W. W. Greg, 3 Bde., London 1904.
M. Hume, Some Spanish Influences in Elizabethan Literature; (Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom, Second Series, Bd. XXIX, S. 1ff.), London 1909.
G. Körting, Lateinisch-romanisches Wörterbuch, 3. Aufl., Paderborn 1907.
Sidney Lee, Elizabethan England and the Jews; (Transactions of the New Shakespeare Society 1887—92, Part II, S. 143ff.), London 1888.
L. Lemcke, Handbuch der spanischen Litteratur, Auswahl von Musterstücken etc., Bd. 1, Leipzig 1855.
W. Meyer-Lübke, Romanisches etymologisches Wörterbuch, in Sammlung roman. Elementar- und Handbücher, hsg. v. W. Meyer-Lübke, III. Reihe, Heidelberg 1911 ff.
Fernando de Rojas, La Celestina; hsg. von Julio Cejador y Frauca (Clásicos Castellanos) Madrid 1913.
R. Ruppert, Die spanischen Lehn- und Fremdwörter in der französischen Schriftsprache; München 1915.
W. Sandys, Festive Songs, principally of the sixteenth and seventeenth centuries; (Percy Society Public. 1848, Bd. 23).
F. E. Schelling, Elizabethan Drama 1558—1642; 2 Bde. London 1911. (zitiert: Schelling).
F. E. Schelling, The English Chronicle Play; New York 1902. (zitiert: Schelling, Chron. Play).
A. Schmidt, Shakespeare Lexikon; 2 Bde., Berlin 1902.
Shakespeare's England; 2 Bde., (Clarendon Press) Oxford 1917.
Skeat-Mayhew, A Glossary of Tudor and Stuart Words; Oxford 1914.
B. E. Smith, The Century Cyclopedia of Names; The Times, London.
J. Strutt, Glig-gamena Angel-Þeod, or the Sports and Pastimes of the People of England; London 1801.
Ph. Stubbes's Anatomy of the Abuses in England in Shakespeare's Youth; hsg. von Furnivall. (New Shakespeare Society) London 1877—79.
G. Ticknor, Geschichte der schönen Literatur in Spanien, deutsch mit Zusätzen hsg. von N. N. Julius; 2 Bde., Leipzig 1852.
H. D. Traill und J. S. Mann, Social England; Bd. 2—4, London 1893—97.
J. G. Underhill, Spanish Literature in the England of the Tudors; New York 1899.
A. W. Ward, A History of English Dramatic Literature to the Death of Queen Anne; 3 Bde., London 1899.

Erwähnte elisabethanische Dramen.

Die Jahreszahl bezieht sich auf das vermutliche Entstehungsjahr. Dramen, die inhaltlich oder textlich Material lieferten, sind durch Angabe der benutzten Ausgabe hervorgehoben; ed. bezieht sich auf Gesamt- oder Serienausgaben der Werke des an erster Stelle angegebenen Verfassers; Einzelausgaben sind durch „ed. sep." gekennzeichnet; * nicht überliefert.

Adm. — Shirley 1633: The Young Admiral; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Ado — Shakespeare 1598: Much Ado about Nothing; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1904.

Albumazar — Tomkis 1614: Albumazar; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays XI.
Alc. — Peele 1589: The Battle of Alcazar; ed. Malone Society Reprints 1907.
Alch. — Ben Jonson 1610: The Alchemist; ed. Hathaway, in Yale Studies 17, New York 1903.
Alex. — Chapman 1595–96: The Blind Beggar of Alexandria; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Alimony — ? 1635: Lady Alimony; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays XIV.
All Fools — Ford-Chapman 1599: All Fools; in Plays and Poems of Chapman, ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
All's — Shakespeare 1601–2: All's Well that Ends Well; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
All's Lost — Middleton-Rowley 1619: All's Lost by Lust; in Belles-Lettres Series III, ed. Morris, Boston und London 1908.
Alph. — Chapman 1590: Alphonsus, Emperor of Germany; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Amends — Field 1610–11: Amends for Ladies; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays XI.
Antip. — Brome 1636: The Antipodes; ed. London 1873.
Antiq. — Marmion 1636: The Antiquary; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays XIII.
Anyth. — Middleton 1623: Anything for a Quiet Life; ed. Bullen, London 1885.
Arragon — Greene 1588: Alphonsus, King of Arragon; ed. Collins, Oxford 1905.
As — Shakespeare 1599: As You Like it; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Aug. — Ben Jonson 1622–23: The Masque of Augurs; in Masques and Entertainments by Ben Jonson, ed. Morley, London 1890.
Bac. — Greene 1589: Friar Bacon and Friar Bungay; ed. Collins, Oxford 1905.
Ball — Chapman-Shirley 1632: The Ball; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Barth. — Ben Jonson 1614: Bartholomew Fair; ed. Alden, in Yale Studies 25, New York 1904.
Bashful — Massinger 1635: The Bashful Lover; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Begg. — Fletcher 1622: The Beggar's Bush; in Cambr. Engl. Class., ed. Glover and Waller 1906.
Bilboes* — Rowley 1624: Bilboes the Best Blade.
Bird — Shirley 1633: The Bird in a Cage; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Bloody — Fletcher-Jonson 1637: The Bloody Brother, or Rollo, Duke of Normandy; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1906.
Blurt — Middleton 1601: Blurt, Master Constable, or The Spaniard's Night Walk; ed. Bullen, London 1885.
Brothers — Shirley 1626: The Brothers; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Bussy — Chapman 1595: Bussy d'Ambois; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Bussy Rev. — Chapman 1604: The Revenge of Bussy d'Ambois; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Calisto — ? 1530: Calisto and Melebea; ed. Malone Society Reprints 1908.
Captain — Beaumont-Fletcher 1612–15: The Captain; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1907.
Cardenio* — ? 1613: Cardenio.
Case — Ben Jonson 1598: The Case is Altered; ed. Gifford, London, Routledge and Sons.
Castara — Habington 1640: Castara; ed. sep. Arber.
Chall. — Heywood 1635: A Challenge for Beauty; ed. London 1874.
Chall. at Tilt — Ben Jonson 1613: A Challenge at Tilt; in Masques and Entertainments by Ben Jonson, ed. Morley, London 1890.
Chances — Fletcher 1615: The Chances; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1906.
Changel. — Middleton-Rowley 1621: The Changeling; ed. Bullen, London 1885.

Changes — Shirley 1632: The Changes, or Love in a Maze; ed. Gifford and Dyce, London 1833.

Chart. — Barnes 1606: The Devil's Charter; in Bangs Materialien 6, ed. Mc. Kerrow.

Chess — Middleton 1624: A Game at Chess; ed. Bullen, London 1885.

Chiv. — ? 1597 (1604): The Trial of Chivalry, with the Life and Death of Cavaliero Dick Bowyer; in Bullen, Old Engl. Plays III.

Chlorid. — Ben Jonson 1631: Chloridia. Rites of Chloris and her Nymphs; in Masques and Entertainments by Ben Jonson, ed. Morley, London 1890.

City M. — Massinger 1632: The City Madam; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

City Wit — Brome 1629: The City Wit, or The Woman wears the Breeches; ed. London 1873.

Clyom. — Preston? 1570: Sir Clyomon and Sir Clamydes.

Comm. Cond. — ? 1570: Common Conditions.

Conquest of Sp.* — Haughton 1601: Conquest of Spain by John a Gaunt.

Consp. of Biron — Chapman 1608: The Conspiracy of Charles Duke of Biron; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.

Const. — Glapthorne 1639: Wit in a Constable; ed. London 1874.

Const. Maid — Shirley 1637 - 38: The Constant Maid; ed. Gifford and Dyce, London 1833.

Cor. — Shakespeare 1608: Coriolanus; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Country Capt. — Cavendish, Duke of Newcastle 1639: The Country Captain; in Bullen, Old Engl. Plays II.

Couple — Brome 1636: A Mad Couple Well Matched; ed. London 1873.

Court. Begg. — Brome 1640: The Court Beggar; ed. London 1873.

Court Seer. — Shirley 1624: The Court Secret; ed. Gifford and Dyce, London 1833.

Covent — Nabbes 1632: Covent Garden; ed. Bullen, London 1887.

Cox. — Beaumont-Fletcher 1610: The Coxcomb; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1910.

Cruel Broth. — Davenant 1627: The Cruel Brother; ed. London 1872.

Cup. — Fletcher 1608: Cupid's Revenge, in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1910.

Curate — Massinger-Fletcher 1622: The Spanisch Curate; in Cambr. Engl. Class., ed. Glover and Waller 1906.

Cure — Beaumont-Fletcher 1606 - 8: Love's Cure, or The Martial Maid; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1909.

Cure for Cuck. — Webster-Rowley 1617: A Cure for a Cuckold; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.

Custom — Fletcher 1619: The Custom of the Country; in Cambr. Engl. Class., ed. Glover 1905.

Cynth. — Ben Jonson 1600: Cynthia's Revels, or The Fountain of Selflove; ed. Judson in Yale Studies 45, New York 1912.

Dev. — Ben Jonson 1616: The Devil is an Ass; ed. Johnson in Yale Studies 39, New York 1905.

Dick — Heywood? 1626: Dick of Devonshire; in Bullen, Old Engl. Plays II.

Diss. — Middleton 1621 - 22: More Dissemblers beside Women; ed. Bullen, London 1885.

Distr. — Davenant 1639: The Spanish Lovers, or The Distresses; ed. London 1873.

Doubtful — Shirley 1640: The Doubtful Heir; ed. Gifford and Dyce, London 1833.

Duchess of M. — Webster 1617: The Duchess of Malfi; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.

Dutch — Marston 1604: The Dutch Courtezan; ed. Bullen, London 1887.

E I — Peele 1590: Edward I; in Wks. of Greene and Peele, ed. Dyce, London, Routledge and Sons.

Eastw. — Chapman 1604: Eastward Ho; in Belles-Lettres Series III, ed. Schelling, Boston and London 1904.

Edmonton — Ford 1621: The Witch of Edmonton; in Wks. of Massinger and Ford, London, Routledge and Sons.

Edmonton Dev. — Drayton 1600: The Merry Devil of Edmonton, in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays X.

Elder Br. — Fletcher vor 1626: The Elder Brother; in Cambr. Engl. Class., ed. Glover and Waller 1906.

Engl. — Haughton? 1598: Englishmen for my Money, or A Woman will have her Will; ed. Malone Society Reprints 1912.

Engl. Joy — Vennar 1602: England's Joy; in Collier's Illustrations of Old Engl. Lit. Bd. 3.

Epicoene — Ben Jonson 1609—10: Epicoene, or the Silent Woman; ed. Henry in Yale Studies 31, New York 1906.

Err. — Shakespeare 1591: Comedy of Errors; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Fair — Fletcher 1623: The Fair Maid of the Inn; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1910.

Faithful Sh. — Fletcher 1608: The Faithful Shepherdess, in Cambr. Engl. Class., ed. Glover and Waller 1906.

Fatal Dowry — Massinger-Field 1619: The Fatal Dowry; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

Faust. — Marlowe 1588: Doctor Faustus; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.

Fawn — Marston 1604: Parasitaster, or The Fawn; ed. Bullen, London 1885.

Felix and Ph.* — Munday? 1585: The History of Felix and Philiomena.

Fine — Marmion 1633: A Fine Companion; ed. Edinburgh-London 1875.

Flor. — Massinger 1625: The Great Duke of Florence; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

Fort. — Dekker 1596: Old Fortunatus; ed. London 1873.

Four Elements — Rastell 1519: The Nature of the Four Elements; in Percy Soc. Publicat. 1848. ed. Halliwell-Philipps.

Galath. — Lyly 1584: Galathea; ed. Fairholt, London 1858.

Gall. — Middleton 1607: Your Five Gallants; ed. Bullen, London 1885.

Gamester — Shirley 1637: The Gamester; ed. Gifford and Dyce, London 1833.

Gent. — Shakespeare 1592—93: The Two Gentlemen of Verona; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Gentlem. Usher — Chapman 1601: The Gentleman-Usher; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.

Giles — Chapman 1601: Sir Giles Goosecap; in Bangs Materialien 26.

Gips. Met. — Ben Jonson 1621: The Gipsies Metamorphosed, in Masques and Entertainments by Ben Jonson, ed. Morley, London 1890.

Gipsy — Middleton-Rowley 1623: The Spanish Gipsy; ed. Bullen, London 1885.

Good — Dekker 1610: If it be not Good, the Devil is in it; ed. London 1873.

Gratef. Serv. — Shirley 1629: The Grateful Servant; ed. London 1873.

Griss. — Chettle-Dekker-Haughton 1599: Patient Grissel; in Erlanger Beitr. z. Engl. Phil. 15. ed. Hübsch.

Guardian — Massinger 1633: The Guardian; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

H IV A, B. — Shakespeare 1597—98: Henry IV, 2 Teile; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

H V — Shakespeare 1599: Henry V; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

H VI A,B,C. — Shakespeare 1590—92: Henry VI, 3 Teile; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

H VIII — Shakespeare 1612—13: Henry VIII; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Hector — Smith 1613: The Hector of Germany, or The Palsgrave, Prince Elector; in Publ. of the Univ. of Pennsylvania, Ser. in Philol. and Lit. II, 1906.

Heir — May 1620: The Heir; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays XI.

Hml. — Shakespeare 1602: Hamlet, Prince of Denmark; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Hoffm. — Chettle 1602: Hoffman, or A Revenge for a Father; ed. sep. Ackermann, Bamberg 1894.

Hogsd. — Heywood 1604: The Wise Woman of Hogsdon; ed. London 1874.
Holl. — Glapthorne 1635: The Hollander; ed. London 1874.
Honoria — Shirley nach 1640: Honoria and Mammon; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Hum. Court. — Shirley 1631: The Humorous Courtier, or The Duke; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Hum. Day's M. — Chapman 1597–98: An Humorous Day's Mirth; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Hyde — Shirley 1632: Hyde Park; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
If A, B — Heywood 1604–5: If You know not me, You know Nobody, or The Troubles of Queen Elizabeth. 2 Teile; ed. London 1874.
In — Ben Jonson 1598: Everyman in his Humour; in Bangs Materialien 10, ed. Bang und Greg.
Insat. — Marston 1604: The Insatiate Countess; ed. Bullen, London 1887.
Isl. — Fletcher 1621–22: The Island Princess; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1910.
J IV — Greene 1590: James IV, slain at Flodden; ed. Collins, Oxford 1905.
Jeronimo —? 1602: The First Part of Jeronimo; in Wks. of Kyd, ed. Boas, Oxford 1901.
Jew — Marlowe 1589–90: The Jew of Malta; ed. Albr. Wagner in Engl. Sprach- und Literaturdenkmale d. 16., 17. u. 18. Jahrh., hsg. v. K. Vollmöller, Heilbronn 1889.
Jocasta — Gascoigne 1566: Jocasta; ed. Hazlitt 1869.
John — Shakespeare 1595: King John; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Jovial — Brome 1641: A Jovial Crew, or The Merry Beggars; ed. London 1873.
King and No K. — Beaumont-Fletcher 1611: A King and No King; in Cambr. Engl. Class., ed. Glover 1905.
Knight — Beaumont-Fletcher 1611: The Knight of the Burning Pestle; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1908.
L L L — Shakespeare 1590: Love's Labour's Lost; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Ladies Priv. — Glapthorne 1635: The Ladies Priviledge; ed. London 1874.
Lad. Tr. — Ford 1638: The Lady's Trial; in Wks. of Massinger and Ford, ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Lady — Shirley 1635: The Lady of Pleasure; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Land — Heywood-Rowley 1609: Fortune by Land and Sea; ed. London 1874.
Larum —? 1600: A Larum for London; ed. Malone Society Reprints 1913.
Lawc. — Webster 1610: The Devil's Law Case; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.
Law Tricks — Day 1606: Law Tricks, or Who Would Have Thought It; ed. Bullen, London 1881.
Lawyer — Fletcher 1620: The Little French Lawyer; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1906.
Lear — Shakespeare 1606: King Lear; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Locr. — Peele 1586: Locrine; ed. Malone Society Reprints 1908.
Look about You — Wadeson 1594: Look about You; ed. Malone Society Reprints 1913.
Look. — Greene-Lodge 1587–90: A Looking Glass for London and England; in Wks. of Greene, ed. Collins, Oxford 1905.
Lords — Wilson 1588: The Three Lords and Three Ladies of London; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays VI.
Love's Pilgr. — Fletcher 1612: Love's Pilgrimage; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1908.
Love Tr. — Shirley 1625: Love Tricks, or The School of Compliment; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Loy. Subj. — Fletcher 1618: The Loyal Subject; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1906.
Lucr. — Heywood 1603: The Rape of Lucrece; ed. London 1874.
Lust's — Dekker-Haughton-Day 1600: Lust's Dominion, or The Lascivious Queen = The Spanish Moor's Tragedy; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays XIV.

L. W. — Heywood-Brome 1634: The Late Lancashire Witches; ed. London 1874.
Mad World — Middleton 1606: A Mad World, my Masters; ed. Bullen, London 1885.
Magnet. — Ben Jonson 1632: The Magnetic Lady, or Humours Reconciled; ed. Gifford, London, Routledge and Sons.
Maid of Hon. — Massinger 1622: The Maid of Honour; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Maid's Rev. — Shirley 1626: The Maid's Revenge; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Malc. — Webster-Marston 1600—1: The Malcontent; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.
Malta — Beaumont-Fletcher 1616—19: The Knight of Malta; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1909.
Marr. — Fletcher 1620: The Double Marriage; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1908.
Mart. — H. Shirley vor 1627: The Martyred Soldier; in Bullen, Old Engl. Plays I.
Mass. at Par. — Marlowe 1593: The Massacre at Paris; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.
Match — Dekker 1611: Match Me in London; ed. London 1873.
May-Day — Chapman 1601: May-Day; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Mcb. — Shakespeare 1606: Macbeth; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Meas. — Shakespeare 1603: Measure for Measure; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Mell. — Marston 1600: Antonio and Mellida (First Part); ed. Bullen, London 1887.
Merch. — Shakespeare 1596: The Merchant of Venice; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Microcosmus — Nabbes 1634: Microcosmus; in Bullen, Old Plays, New Series II.
Midn. — Rowley 1624: A Match at Midnight; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old Engl. Plays XIII.
Mids. — Shakespeare 1593—94: A Midsummer-Night's Dream; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Milan — Massinger 1620: The Duke of Milan; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Mill — Fletcher-Rowley 1623: The Maid in the Mill; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1909.
Miseries — Wilkins 1605: The Miseries of Enforced Marriage; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt), Old Engl. Plays IX.
Misog. — Richardes 1560: Misogonus; in Brandl, Quellen d. weltl. Dramas in Engl., Straßburg 1899.
Moon — Lyly 1591—93: The Woman in the Moon; ed. Fairholt, London 1858.
Moth. — Glapthorne 1635: The Lady Mother; in Bullen, Old Engl. Plays II.
Muses — Randolph 1634: The Muses' Looking Glass.
Mydas — Lyly 1589: Mydas; ed. Fairholt, London 1858.
Myngo* — ? 1578: Myngo.
New Inn — Ben Jonson 1629: The New Inn, or the Light Heart; ed. Tennant in Yale Studies 34, New York 1908.
New Way — Massinger 1625: A New Way to pay Old Debts; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Noble Gent. — Fletcher 1625: The Noble Gentleman; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1910.
North. — Brome 1632: The Northern Lass; ed. London 1873.
Northw. — Webster-Dekker 1605: Northward Ho; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.
Nov. — Brome 1632: The Novella; ed. London 1873.
Old. Barn. — Fletcher-Massinger 1619: Sir John van Olden Barnevelt; ed. Bullen, Old Engl. Plays II.
Opp. — Shirley 1634: The Opportunity; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Orlando — Greene 1592: Orlando Furioso; ed. Malone Society Reprints 1907.
Oth. — Shakespeare 1604: Othello, the Moor of Venice; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Out — Ben Jonson 1599: Everyman out of his Humour; ed. Gifford, London, Routledge and Sons.

Parn. — ? 1598: The Pilgrimage to Parnassus; ed. sep. Macray, Oxford 1886.

Patr. — Shirley 1636—37: Saint Patrick for Ireland; ed. Gifford and Dyce, London 1833.

Pericles — Shakespeare 1608: Pericles, Prince of Tyre; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Perkin — Ford 1633: Perkin Warbeck; in Wks. of Massinger and Ford, ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

Philast. — Beaumont-Fletcher 1609: Philaster, or Love lies a Bleeding; in Cambr. Engl. Class., ed. Glover 1905.

Philipp of Sp.* — ? 1602: Philipp of Spain.

Pict. — Massinger 1639: The Picture; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

Pilgr. — Fletcher 1621—22: The Pilgrim; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1907.

Pity — Ford 1626: 'Tis Pity she's a Whore; in Wks. of Massinger and Ford, ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

4 Plays — Beaumont-Fletcher 1608: Four Plays in One, or The Triumphs of Honour, of Love, of Death, of Time; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1912.

Poetaster — Ben Jonson 1601: The Poetaster, or His Arraignment, ed. Mallory in Yale Studies 27, New York 1905.

Pride of Life — ? um 1400: The Pride of Life; in Brandl, Quellen des weltl. Dramas in Engl., Straßburg 1899.

Prize — Fletcher 1606: The Woman's Prize, or the Tamer Tamed; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1910.

Quarr. — Middleton-Rowley 1616: A Fair Quarrel; ed. Bullen, London 1885.

Queen of Cor. — Fletcher 1618: The Queen of Corinth; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1908.

R 3 — Shakespeare 1593: Richard III.; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Rebellion — Rawlins 1639: The Rebellion; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old English Plays XIV.

Renegado — Massinger 1624: The Renegado; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

Return — ? 1601: Return from Parnassus, or The Scourge of Simony; in Dodsley (4th ed. by Hazlitt) Old English Plays IX.

Return A — ? 1601: Return from Parnassus; ed. sep. Macray, Oxford 1886.

Roar. — Middleton-Dekker 1604—5: The Roaring-Girl, or Moll Cut-Purse; ed. Bullen, London 1885.

Rom. — Shakespeare 1597: Romeo and Juliet; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Rule — Fletcher 1624: Rule a Wife and have a Wife; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1906.

Sacrif. — Ford 1630: Love's Sacrifice; in Wks. of Massinger and Ford, ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.

Sad — Ben Jonson 1614: The Sad Shepherd; in Bangs Materialien 11, ed. Greg.

Sapho — Lyly 1581: Sapho and Phao; ed. Fairholt, London 1858.

Scornf. — Beaumont-Fletcher 1609: The Scornful Lady; in Cambr. Engl. Class., ed. Glover 1905.

Sea-Voyage — Fletcher 1622: The Sea-Voyage; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1910.

Sec. Maid. Trag. — ? 1611: The Second Maiden's Tragedy; ed. Malone Society Reprints 1909.

Shoem. — Dekker 1597: The Shoemaker's Holiday; or The Gentle Craft; ed. London 1873.

Shr. — Shakespeare 1597: The Taming of the Shrew; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.

Sold. — Dekker-Rowley 1631: The Noble [Spanish] Soldier, or A Contract Brocken justly Revenged; in Bullen, Old Engl. Plays I.

Solim. — Kyd 1583: Soliman and Perseda; ed. Boas, Oxford 1901.

Span. — Kyd 1586: The Spanish Tragedy; ed. Boas, Oxford 1901.

Sp. Bawd — Mabbe 1631: The Spanish Bawd.
Sp. Comedy* — ? 1591: The Spanish Comedy.
Sp. D. of L.* — Shirley vor 1627: The Spanish Duke of Lerma.
Sp. Fig* — Dekker ? 1602: The Spanish Fig.
Sp. Masq.* — Greene vor 1592: The Spanish Masquerado.
Sp. Maz.* — ? 1605: The Spanish Maz (= Mucedorus ?)
Sp. Puecas* — ? ? : The Spanish Puecas, or The Purchase.
Sp. Viceroy* — Massinger 1624: The Spanish Viceroy, or The Honour of Women.
Spring's. — Nabbes 1636 37: The Spring's Glory; ed. Bullen, London 1887.
Staple — Ben Jonson 1631: The Staple of News; ed. De Winter in Yale Studies 28, New York 1905.
Stukl. — ? 1596: Life and Death of Captain Thomas Stukeley.
Summ. — Nash 1592: Summer's Last Will and Testament; ed. Mc. Kerrow, London 1905.
Sun's — Ford-Dekker 1624: The Sun's Darling; in Wks. of Massinger and Ford, ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Tamb. A, B. — Marlowe 1587: Tamburlaine. 2 Teile; ed. Albr. Wagner in Engl. Sprach- und Literaturdenkmale d. 16., 17. und 18. Jahrh., hsg. v. K. Vollmöller, Heilbronn 1885.
Thierry — Fletcher 1617: Thierry and Theodoret; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1912.
Thomas — Fletcher 1609: Monsieur Thomas; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1906.
Timon — Shakespeare 1601: Timon of Athens; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Tit. — Shakespeare 1588—90: Titus Andronicus; in Globe ed. (by Clark und Wright) London 1884.
Tp. — Shakespeare 1610: The Tempest; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Trag. of Biron — Chapman 1608: The Tragedy of Charles Duke of Biron; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Trav. — Heywood 1627: The English Traveller; ed. London 1874.
Troil. — Shakespeare 1602—03: Troilus and Cressida; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Tub — Ben Jonson 1601 ?: A Tale of a Tub; ed. Gifford, London, Routledge and Sons.
Turk — Goffe vor 1627: The Raging Turk, or Bajazet II; ed. Meighen („Three excellent Tragedies"), 2. Aufl. London 1656.
Turk (M) — Mason 1607: The Turk. (Muleasses, the Turk), in Bangs Materialien 37, ed. Adams.
Tw. — Shakespeare 1600—1: Twelfth Night, or What You will; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Two Ital. Gent. — Munday 1582: Two Italian Gentlemen; ed. Malone Society Reprints 1909.
Unnatural — Massinger 1621: The Unnatural Combat; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Val. — Fletcher-Middleton 1613: The Nice Valour, or The Passionate Madman; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1912.
Venice — Shirley 1639: The Gentleman of Venice; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Very W. — Massinger vor 1634: A Very Woman, or The Prince of Tarent; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Vict. — Tarlton 1587: The Famous Victories of Henry V; in Shakespeare's Library, London 1875.
Virgin — Massinger-Dekker 1620: The Virgin Martyr; ed. Coleridge, London, Routledge and Sons.
Volp. — Ben Jonson 1606: Volpone, or The Fox, ed. Gifford, London, Routledge and Sons.
Wall. — Glapthorne 1634: Albertus Wallenstein; ed. London 1874.
Weak. — Munday 1600: The Weakest Goeth to the Wall; ed. Malone Society Reprints.
Wealth — ? 1557: Wealth and Health; ed. Malone Society Reprints 1907.
Weap. — Fletcher-Rowley 1623: Wit at Several Weapons; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1910.

Wedding — Shirley 1626: The Wedding; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Weed. — Brome 1632: The Weeding of the Covent-Garden, or the Middlesex Justice of Peace; ed. London 1833.
West A. B. — Heywood 1622: The Fair Maid of the West; 2 Teile, ed. London 1874.
Westw. — Webster-Dekker 1607: Westward Ho; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.
What — Marston 1601: What You Will; ed. Bullen, London 1885.
White — Webster 1607/8: The White Devil, or Vittoria Corombona; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.
Whore — Dekker 1604: The Whore of Babylon; ed. London 1873.
Whore A. B — Dekker 1604: The Honest Whore; 2 Teile, ed. London 1873.
Widow's — Chapman 1605: The Widow's Tears; ed. Parrot, London, Routledge and Sons.
Wife for a M. — Fletcher 1624: A Wife for a Month; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1907.
Wildg. — Fletcher 1621—22: The Wild-Goose Chase; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1906.
Wint. — Shakespeare 1610—11: The Winter's Tale; in Globe ed. (by Clarke and Wright) London 1884.
Wit — Fletcher 1614: Wit without Money; in Cambr. Engl. Class., ed. Glover and Waller 1906.
Witch — Middleton 1621—22: The Witch; ed. Bullen, London 1885.
Wit of a Wom. —? 1604: Wit of a Woman; ed. Malone Society Reprints 1913.
Wits — Davenant 1634: The Wits; ed. London 1872.
Witty — Shirley 1628: The Witty Fair One; ed. Gifford and Dyce, London 1833.
Wiv. — Shakespeare 1598: The Merry Wives of Windsor; in Globe ed. (by Clark and Wright) London 1884.
Wom. —? 1602: Every Woman in Her Humour; in Bullen, Old Engl. Plays IV.
Woman-Hat. — Beaumont 1606: The Woman-Hater; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller, 1912.
Wom. bew. Wom. — Middleton 1612: Women beware Women; ed. Bullen, London 1885.
Women pl. — Beaumont-Fletcher: 1620: Women pleased; in Cambr. Engl. Class., ed. Waller 1909.
Wounds — Lodge 1587: The Wounds of Civil War; ed. Malone Society Reprints 1910.
Wyatt — Dekker-Webster 1602: Sir Thomas Wyatt; ed. Dyce, London, Routledge and Sons.

Einleitung

Das 16. Jahrhundert ist der Höhepunkt der spanischen Geschichte. Spaniens Machtbereich erstreckt sich von Sizilien-Sardinien und den Niederlanden auf dem europäischen Kontinent bis tief in den stillen Ozean auf der anderen Erdhälfte. Die päpstliche Demarkationslinie vom Jahre 1493 hat die Welt zwischen ihm und Portugal aufgeteilt und damit seinem Handel noch nie betretene Bahnen gewiesen. Sein Zeremoniell beherrscht die Höfe Europas. Seine Sprache, die man auf den Straßen Mailands so gut wie in den Städten Amerikas hören kann, leiht dem Mutterwitz des Schelmen Lazarillo oder der Satire des Cervantes ebenso geschmeidig Ausdruck, wie dem dramatischen Feuer Lope de Ruedas und dem Stelzenstil des Bischofs Guevara. Alle Faktoren zur Weltherrschaft und damit zum maßgebenden Einfluß auf andere Nationen sind gegeben.

Der gefährlichste und, wie die Folgezeit erwiesen hat, der erfolgreichste Gegner dieser Weltpolitik war England. Anfangs von dem übermächtigen Genossen kaum beachtet, durch dynastische Bande sogar eng mit ihm befreundet, schlug es im Laufe des Jahrhunderts immer deutlicher erkennbar seinen eigenen Weg ein. Aus heimlichem Wettbewerb wurde offene Kampfansage, aus einem handelspolitischen Vasallenstaat emanzipierte sich eine selbstsichere, ihrer weiteren Entwicklungsmöglichkeiten wohl bewußte Nation. Doch machte diese Entwicklung nicht auf allen Gebieten gleichschnelle Fortschritte. So war der Bruch politisch schon durchaus vollzogen, als dieselben Kreise, die in dem Scheitern der Armadaexpedition ein Gottesgericht sahen, sich in Modedingen ängstlich nach Madrids Herrscherspruch richteten. Und auf der Bühne gab man dieselben Spanier dem allgemeinen Gelächter preis, deren Sprache und Stil, von Lyly in ein englisches Gewand gekleidet, einen Sturm der Begeisterung erregt hatten. In keiner anderen Äußerung des Zeitgeistes ist dieser Zwiespalt, das Hin- und Herschwanken zwischen Anerkennung und Ablehnung, so getreu widergespiegelt worden, wie im elisabethanischen Drama. Es war das Höchste, was das damalige England intellektuell zu leisten vermochte, darum bietet es auch die sicherste Handhabe, uns über die Rolle, die spanisches Leben, Handel und Wandel, Fühlen und Denken im Lande Shakespeares gespielt haben, eine annähernde Vorstellung zu machen. Sie zu vermitteln ist der Zweck der vorliegenden Arbeit.

Um solche Fernwirkungen von Spaniens Land und Leuten im Urteil der Elisabethaner festzustellen, habe ich die gesamte Dramenliteratur, soweit nicht etwa Handlung und Schauplatz von vornherein jede Beziehung ausschlossen, einer Durchsicht unterzogen. Dabei wurde dem Begriff "elisabethanisch", der

breiteren Unterlage wegen, ein beträchtlicher Spielraum gewährt. Er umfaßt alles, was in die Regierungszeit der letzten Tudors, von Maria der Blutigen an, bis in die Tage Jakobs I. und Karls I. fällt. Genau begrenzt ist er nach oben durch das Jahr 1642, in dem die Puritaner die Schließung der Londoner Theater durchsetzten. Nach unten zu mußte in einem Fall (dem Interludium von "Calisto and Melebea") bis auf das Jahr 1530 zurückgegriffen werden, so daß der behandelte Zeitraum sich über ein reichliches Jahrhundert erstreckt.

Es ergab sich, daß von den in Schellings Verzeichnis (Bd. II, S. 538ff.) aufgezählten 1020 überlieferten Dramen aus den Jahren 1558—1642 285, also 28 % „ für den vorliegenden Zweck in Frage kamen. Aus diesen habe ich das auf Spanien Bezügliche nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu ordnen versucht; die angewandte Methode war also die analytisch-synthetische. Es ergaben sich auf diese Weise vier große Gruppen: die der politischen, der literarischen, der kulturellen und der sprachlichen Reflexe. Unter diesen vieren bilden sowohl die beiden ersten wie die beiden letzten eine Einheit, indem jene leicht zu einseitig subjektiven Urteilen verleiten, diese dagegen fast durchgehends eine objektivere und darum gerechtere Würdigung des fremden Volkstums aufweisen. Zu jenen versucht man ein persönliches Verhältnis zu gewinnen, indem man sie vom selbstbewußten englischen Standpunkt aus wertet oder sie für englische Verhältnisse passend umgestaltet; bei diesen ist Spaniens Weltgeltung noch so mächtig, daß man ihr Raum gewährt, ohne sich recht eigentlich bewußt zu werden, wieviel man damit stillschweigend von dem sonst so verhaßten Gegner übernimmt. Natürlich galt es bei dieser Methode nicht nur die positive Seite zu berücksichtigen, das, was an tatsächlichen Beziehungen in den Dramen enthalten ist: vielmehr habe ich mich bemüht, auch aus dem Negativen, den selteneren Erwähnungen oder dem gänzlichen Totschweigen Material zu gewinnen. Doch mag hierbei erwogen werden, daß die dramatische Ökonomie, die Beschränkung des Stoffes und ähnliche technische Rücksichten uns zufällig manche Äußerungen vorenthalten haben mögen, ohne daß eine besonders betonte Absichtlichkeit der Verfasser vorzuliegen braucht.

Das politische Spanien im elisabethanischen Drama.

Unter den erwähnten vier spanischen Einflußgruppen ist die politische der Zahl der Belege nach die mindest umfangreiche. Trotzdem findet sich kaum ein Ereignis von Belang in der Geschichte der anglo-spanischen Beziehungen, auf das nicht irgendwie hingewiesen wäre. Nur rein spanische Geschichte ist nicht verarbeitet, und wenn schon, dann in so phantastischer Weise, daß von der Wirklichkeit wenig übrig geblieben ist. Ein Zeichen, wie wenig spanische Verhältnisse an sich die Aufmerksamkeit der damaligen Engländer erregten; alles konzentriert sich bei ihnen auf die Punkte, in denen sich die Interessen beider Länder berührten.

Bereits unter der Regierung Heinrichs II. beginnen diese Wechselbeziehungen. Seine Gattin Eleonore hatte das poitevinische Erbe mit in die Ehe gebracht. Um es dauernd zu sichern, mußte sich England notgedrungen auf freundschaftlichen Fuß mit Spanien stellen; allerdings bestand diese Freundschaft weniger zwischen den Völkern, als zwischen den Herrscherhäusern, wo sie besonders durch gegenseitige Heiraten zum Ausdruck kam. Aber sie war so dauerhaft, daß selbst die iberischen Kriegszüge, die der Schwarze Prinz und John of Gaunt zur Unterstützung spanischer Prätendenten unternahmen, sie nicht zu trüben vermochten.

Gerade die älteren elisabethanischen Dramatiker haben gern auf diese erste Periode der englisch-spanischen Beziehungen hingewiesen, wenn sie es auch geflissentlich unterlassen, auf die freundschaftliche Seite des Verhältnisses näher einzugehen, ja sogar solche Ereignisse bevorzugen, die das gegenseitige Einvernehmen auf eine harte Probe stellten. Die Gründe für diese Einseitigkeit werden wir weiter unten in der späteren Politik Spaniens England gegenüber erklärt finden. Zumeist handelt es sich, wie schon angedeutet, um Personen oder Ereignisse, in denen sich eine unmittelbare Berührung beider Länder kundgibt. So wird *Eleonore von Kastilien* als Verlobte des Prinzen Edward (nachmals Edward I., 1272—1307) in Greenes "Friar Bacon and Friar Bungay" erwähnt und spielt selbst eine wichtige Rolle in Peeles "Edward I", auf die an anderer Stelle näher einzugehen sein wird. Von *John of Gaunts* Spanienfahrt berichtet Kyds "Spanish Tragedy" (I,5):

> "...Brave John of Gaunt, the Duke of Lancaster,...
> He with a puissant armie came to Spaine
> And tooke our King of Castile prisoner."

Graf Oxford in Shakespeares Henry VI (3. Teil, III,3) rühmt von ihm, daß er den größten Teil Spaniens unterworfen habe —

"Great John of Gaunt,
Which did subdue the greatest part of Spain" —,

und in Henslowe's Diary (ed. Greg, Bd. I, S. 135.24 und 136,3) finde ich sogar unterm 4. bezw. 11. 16. April 1601 ein verloren gegangenes Stück von Haughton erwähnt, das nach Ausweis des Titels — "Conqueste of Spayne by John a Gaunt" (1601) — den Kriegszug Lancasters in den Mittelpunkt der Handlung gestellt hat. Gewiß dürfen wir in dieser geschichtlich beglaubigten Fahrt auch das Vorbild zu den erdichteten ähnlichen Kriegstaten eines Grafen *Robert von Gloucester* erblicken — gemeint ist offenbar Robert, Graf von Gloucester, Bastard König Heinrichs I. Beauclerc —, auf die der anonyme Verfasser von "Look about You" am Schlusse dieses Stückes hinweist (vgl. Creizenach, Bd. IV, S. 207), und von dem Kyd in seinem obengenannten Stück erzählt:

"The first arm'd knight that hung his Scutchin vp,
Was English Robert, Earle of Gloster,
Who, when King Stephen bore sway in Albion,
Arriued with fiue and twenty thousand men
In Portingale, and by successe of warre,
Enforced the King, then but a Sarasin,
To beare the yoake of the English Monarchie." (I,5).

Ebenso ist von dem in unmittelbarem Anschluß hieran erwähnten "*Edmund, Earle of Kent in Albion*", der unter der Regierung König Richards Portugal eroberte und daraufhin zum Herzog von York ernannt worden sein soll, ein solcher Kriegszug nicht bekannt. Auch verraten die letzten beiden Zeilen des Zitats die geschichtliche Naivität des Autors, regierten doch bereits 1037, ein Jahrhundert vor Stephens Regierungsantritt, kastilische und nicht maurische Könige in Portugal. Übrigens wird für den vorliegenden Geschichtsabschnitt von den Dramatikern kein Unterschied zwischen Spanien und Portugal gemacht.

Fast ganz aus dem Reich der Fabel und der eigenen Erfindungsgabe der Verfasser schöpfen die Dramen, die angeblich ein Stück rein spanischer mittelalterlicher Geschichte darstellen. Hierzu gehört die abenteuerliche "Battle of Alcazar", deren Stoff der Verfasser (vermutlich Peele) einem zeitgenössischen Flugblatt über das erst 1578 stattgehabte Ereignis entnahm (Schelling, Bd. I, S. 428)[1]), Greenes "Alphonsus,King of Aragon" (1588), dessen Titelheld kaum noch eine Ähnlichkeit

[1]) Im Mittelpunkt dieses Dramas steht bezeichnenderweise der englische Abenteurer Thomas Stukeley, der in portugiesischen Diensten den Heldentod stirbt. Erwähnt wird die Schlacht bei Alcazar "with Stewkley" auch von Heywood (If You know, Teil 2, S. 29) und Beaumont-Fletcher ("Wit at Several Weapons" I, 1): "the great battle at Alcazar in Barbary, where the noble English Stukeley fell." Ebenso zitiert Schelling (Chron. Play S.221) ein Stück: "The Famous History of the Life and Death of Captain Thomas Stukeley, with his Marriage to Alderman Curteis' Daughter, and Valiant Ending of His Life at the Battle of Alcazar" (Dez. 1596, falls identisch mit dem "Stewtley", den Henslowe erwähnt, vgl. Henslowe's Diary, ed. Greg, Bd. I, Seite 44, 26. Unter dem obigen Titel findet es sich nach Greg, List of English Plays written before 1643, London 1900, S. 132, erst im Jahre 1605).

mit dem geschichtlichen, 1458 verstorbenen König Alfonso V. von Aragonien aufweist, und Kyds "Spanish Tragedy", sowie "The First Part of Jeronimo", in denen außer einer Handvoll Eigennamen der Titel das einzig Spanische ist. Ein fünftes hierher gehöriges Stück versichert zwar ausdrücklich, daß es aus spanischen Chroniken schöpfe. Es ist das erst 1657 gedruckte "Lust's Dominion, or the Lascivious Queen", das das sträfliche Verhältnis zwischen einem viehischen Mohren und einer entmenschten Königin behandelt und daher oft mit der "Spanish Moor's Tragedy" identifiziert wird, die Henslowe in seinem Tagebuch unter dem 13. Febr. 1600 erwähnt. Allein der Inhalt verrät schon genugsam die Anleihe aus Shakespeares "Titus Andronicus", und ebenso mag auch bei den erst-erwähnten Dramen statt aus spanischen Chroniken mehr aus Greuelstücken wie Marlowes "Tamburlaine" (1587) übernommen sein, als die Verfasser zugeben möchten.

Die zweite Periode der englisch-spanischen Beziehungen beginnt im Zeitalter der Reformation und der großen Entdeckungen. In ihr verwandelt sich das bisher freundschaftliche Verhältnis zwischen den beiden Ländern in sein gerades Gegenteil. Es ist jetzt die Reihe an Spanien, das Neapel und Flandern erobert hatte und dem in Amerika ungeheure noch unkolonisierte Gebiete in den Schoß gefallen waren, sich friedlicher Nachbarschaften zu versichern; vor allem mußte der aufstrebende Wettbewerb Englands niedergehalten werden. Daß dies eine Lebensfrage für Spanien war, geht daraus hervor, daß es den Versuch, England an sich zu fesseln, dreimal, und jedesmal mit verzweifelteren Mitteln wiederholte.

Die elisabethanischen Dramatiker haben diese Entwicklung verfolgt. Spaniens erster Schritt, es wieder mit einer Heirat zu versuchen, ist in seinen beiden Stadien dramatisch festgehalten. Der Spanier Pedro Hialas in Fords "Perkin Warbeck" (III,3) unterhandelt wegen einer Ehe zwischen Katharina von Aragonien und dem Prinzen Arthur; und in Shakespeares Henry VIII ist der traurige Ausgang dieser Ehe, die allerdings wegen des frühen Todes des Prinzen mit Heinrich VIII. von England geschlossen wurde, ein wichtiger Teil der Handlung. Auch über die tieferen Absichten jenes Schwarmes von Gelehrten, Geistlichen, Höflingen und Diplomaten, die Katharina in ihrem Gefolge nach England mitbrachte und durch die breitere Schichten der englischen Gesellschaft zum ersten Mal mit spanischer Geisteskultur und spanischen Lebensgewohnheiten bekannt wurden, war man sich soweit klar, daß man sie als Werkzeuge einer Politik ansah, die darauf ausging, Zwietracht zwischen dem Hof und dem Adel zu säen. Oder, wie Lyly den König Philipp unter der klassischen Maske des Mydas sagen läßt: "to entise the subjects of my neighbor princes to destroy their naturall kings." (Mydas III,1).

Der zweite Versuch Spaniens, Herr über England zu werden, bestand darin, das inzwischen protestantisch gewordene Land durch eine Heirat zwischen Philipp II. und Maria der Blutigen dem Katholizismus wiederzuzuführen. Der Plan kam zustande, und so sehen wir denn im ersten Teil von Heywoods "If You know" Philipp in seiner Würde als König von England. Glücklicherweise starb Maria zu früh, als daß dieser Ehebund weitere Folgen derart gezeitigt haben könnte, wie sie Dekker in seiner 1607 gedruckten "Famous History of Sir Thomas Wyatt" als warnendes Beispiel vorführt, wo der Titelheld, einst ein glühender Vaterlandsfreund, zur offenen Empörung wider seinen Lehnsherrn veranlaßt wird.

Nachdem zwei friedliche Eroberungsversuche gescheitert waren, brauchte Spanien beim dritten und letzten Male Gewalt. Dies geschah, nachdem Marias Nachfolgerin Elisabeth Philipps Hand ausgeschlagen und damit ihre Untertanen über die Richtlinien ihrer Politik nicht länger im Unklaren gelassen hatte (dramatisch wieder in "If You know" verwertet) — also sozusagen unter den Augen der zeitgenössischen Dramatiker. Und zwar in zwiefacher Weise: einmal, in dem berühmten Jahr 1588, durch die Ausrüstung der "unüberwindlichen Armada", und, 13 Jahre später (September 1601), durch Unterstützung des Aufstandes der irischen Katholiken unter Tyrone.

Auf dieses zweite Unternehmen, das mit der ungenügenden Streitmacht von 6000 von Juan de Aguilar befehligten Soldaten unternommen und daher zum Scheitern verdammt war, ehe es begonnen hatte, finde ich nur in Middletons "Blurt, Master Constable" eine parodistische Anspielung, wo Hippolito den Spanier Lazarillo auffordert:

"There be many of your countrymen in Ireland; travel to them",

und der arme Schelm mit sauersüßer Miene antwortet:

"No, I will fall no more into bogs". (V,3).

Bei den übrigen Erwähnungen dieser natürlichen Befestigungswerke Irlands fehlt die Beziehung zu Spanien.

Um so gewaltiger erschien den Elisabethanern der andere Schlag, den die Politik der Halbinsel erlitt, eine Katastrophe und ein so sichtbares Zeichen für Spaniens Niedergang, daß sie nicht müde werden, es zu erwähnen, den Patriotismus der Engländer hervorzuheben und ihre Schadenfreude über die Abweisung des Gegners zu äußern.

Schon 1587 stehen Tarltons "Famous Victories of Henry V", wie Schelling (Bd: I, S. 257) richtig hervorhebt, unter dem Eindruck der Wirkung, die Spaniens Rüstungen auf die englischen Gemüter ausübten, indem sie die Erregung des Volkes bis zum Siedepunkt steigerten. Den Angriff selbst führt Heywoods "If You know" (2. Teil) in einem breiten Bericht aus. Ein gewisser Richard Vennar (oder William Fennor, wie ihn Collier, Bd. III, S. 321 nennt), beutete ihn in einem projektierten aber nicht aufgeführten Stück "England's Joy" nach Art heutiger Revuenverfasser zu einem politischen Pageant oder Dumb-show aus, das nur im Entwurf erhalten ist (Schelling, Chron. Play, S. 232). Die meisten Dramatiker aber nehmen in Form von mehr oder weniger deutlichen Anspielungen Stellung dazu. Nur in Chapmans "Tragedy of Biron" (III,1) finde ich eine direkte Erwähnung der *Armada;* die übrigen ziehen es vor, Kommentare dazu unter dem Deckmantel ähnlicher Ereignisse in ihren Dramen zu verbergen. Man vergleiche Peeles "Battle of Alcazar" (1589), wo gelegentlich dieser 1578 ausgefochtenen Seeschlacht von England gesagt wird:

"The wallowing Ocean hems her round about,
Whose raging flouds do swallow up her foes,
And on the rockes their ships in peeces split,
And even in Spaine where all the traitors dance
And plaie themselves upon a sunny daie,
Securely gard the west part of her Isle." (II,4).

Ebenso kann ich das etwas selbstgefällige Lob des "King of the Isles" in "Orlando Furioso" nur auf die Armada beziehen:

"What I dare, let say the Portingale,
And Spaniard tell, who mand with mighty Fleetes,
Came to subdue my Ilands to their King,
Filling our seas with stately Argosies,
Caluars and Magar hulkes of burden great,
Which Brandemart rebated from this coast,
And sent them home ballast with little wealth." (V. 90ff.).

Fast sprichwörtlich erscheint das Jahr Achtundachtzig unter Hinweis auf die Prügel, die sich jemand geholt hat, in "Nice Valour" (IV,1):

"he was past a Spaniard
In Eighty eight."

Es ist die einzige Stelle, wo das Ereignis ins Komische gezogen wird. Häufiger muß dagegen die Allegorie herhalten, zum Teil mit weithergeholten Vergleichen, wie sie im Geschmack der Zeit lagen. So wenn Dekker die "Whore of Babylon" mit einem glänzenden Gefolge weltlicher und geistlicher Würdenträger einen symbolischen Angriff auf die Elfenkönigin Titania unternehmen läßt; wenn Wilson in seiner 1588 gespielten Moralität "The Three Lords and Three Ladies of London" drei windbeutelige "cavalieros Castilanos" Pride, Ambition und Tyrany vorführt, die zu erobern gekommen sind,

"Are come to conquer, as full well they shall,
This molehill isle, that little England hight,
With London, that proud paltry market-town" (S. 467),

und wenn Lyly schließlich, auf griechischer Überlieferung fußend, das Ränkespiel des Mydas gegen die jungfräuliche Beherrscherin der meerumhegten Insel Lesbos zur Episode in einem trotz alledem höchst zeitgemäßen Stück macht, in dem jedem Engländer das Herz höher schlagen mußte bei der Klage des Phrygierkönigs: "Have I not made the sea to groane under the number of my ships: and have they not perished, that there was not two left to make a number?" (Mydas III,1).

Seltsamerweise sucht man bei dem Größten der Großen, bei Shakespeare, vergebens nach Anspielungen auf dies für das damalige England entscheidende Ereignis, es sei denn, daß man sie im Namen des Spaniers in "Love's Labour's Lost" finden wolle, dessen Namensform "Don Adriano de Armado" die den Elisabethanern geläufige Form für das span. "armada" darstellt.[1]) Aber dennoch

[1]) Vgl. dazu: *armadoes*, Err. III,2, Tamb. B, I,2; *armados*, Marr. II,1; *armado*, John III,4. Substitution eines span. unbetonten a durch engl. o (vermutlich durch die Verdumpfung und dadurch hervorgerufene Angleichung aller engl. unbetonten Vokale zu erklären) findet sich noch in folgenden Wörtern: a) im Wortauslaut: *alvarado* S. 69, *ambuscado* S. 69, *barricado* S. 69, *bastinado* S. 106, *camisado* S. 70, *carbonado* S. 84, *Granado* S. 63, *palisado* S. 69, *panado* S. 84, 85, *passado* S. 109, *stoccado* S. 109; ferner *Barbaroso* S. 35, *Maligo* S. 79, *pastillo* S. 87, *tanto* S. 132. b) im Wortinlaut: *bonos (noches)* S. 125, *carrock* S. 70, *cassock* S. 90, *potato* S. 81, *tobacco* S. 80; vgl. hierzu Anglia 42, 423 unter Nr. 63 über Sandfords Druck *allegrezzo* (statt ital. *allegrezza*). Neben "Armado" findet sich in der Folioausgabe F_1 und sämtlichen Quartos die Schreibung "Armatho" als Unterschrift des Spaniers in seinem Brief an Jacquenetta (LLL IV, 1, 89). Über die Wiedergabe von sp. intervokal. d [ð] durch engl. th vgl. S. 135 d. Arb.

kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß es ein Nachwehen des Geistes von 1588 ist, dem "Henry V" seine glänzende vaterländische Rhetorik verdankt und der König Johann in dem Glauben an Englands Unantastbarkeit bestärkt:

"This England never did, nor never shall
Lye at the proud foote of a Conqueror,
But when it first did help to wound it self." (John V,7).

Es ist derselbe Geist, von dem später ein Abglanz auf Massinger überging, wenn er sich in "The Maid of Honour" durch die Gegenstöße tollkühner englischer Seefahrer zu den Worten begeistern läßt:

"Look on England,
The empress of the European isles...
When did she flourish so, as when she was
The mistress of the ocean, her navies
Putting a girdle round about the world,
When the Iberian quaked, her worthies named..." (I,1).

Einen dieser Seehelden, Sir *Richard Grenville*, der den Heldentod in der Schlacht bei den Azoren fand, verherrlichte (nach Creizenach, Bd. IV, S. 208) ein am 20. Sept. 1595 ins Buchhändlerregister eingetragenes Trauerspiel, das seinen Namen trägt. Merkwürdig müßte es aber zugehen, stieße man in diesem Zusammenhang nicht auf den Namen *Drake*, den Creizenach (Bd. IV, S. 208) vergeblich sucht. Tatsächlich finde ich ihn, wenn auch nicht als Held eines Stückes, so doch halb als Wortspiel in dem Th. Heywood zugeschriebenen "Dick of Devonshire" erwähnt:

"Then the Castilian Lyon began to roare!
...The very name of Drake
Was a Bugbear to fright Children; nurses still'd
Their little Spanish nynnyes when they cryde
'Hush! the Drake comes!'" —

und weiterhin:

"Spaines anger never blew hott coales indeed
Till in Queene Elizabeths Raigne when (may I call him so)
That glory of his Country and Spaynes terror,
That wonder of the land and the Seas minyon,
Drake of eternall memory, harrowed th' Indyes." (I,2).

Sogar wo der eigentliche Herd des verhängnisvollen Armada-Unternehmens lag und wen man als seinen geistigen Urheber zu betrachten habe, glaubten die Elisabethaner zu wissen. Marlowe nennt im "Massacre at Paris" den *Cardinal von Guise* als denjenigen, der König Philipps Riesenflotte gegen England mobil gemacht habe (S. 242) und benutzt gleichzeitig die Gelegenheit zu Ausfällen gegen die Wühlarbeit des Katholizismus, der sich ihm in Spanien, "the council-chamber of the Pope" (S. 237) versinnbildlicht. Daß Marlowe nicht der einzige gewesen sein kann, der in dieses Horn stieß, geht aus einem Bericht des venezianischen Gesandten in Madrid an den Dogen hervor, den Creizenach abdruckt (Bd. IV, S. 217):

"His Majesty has received a summary of one of these [comedies] which was recently represented, in which all sorts of evil is spoken of the Pope,

the Catholic religion, and the King, who is accused of spending all his time in the Escurial with the monks of S. Jerome."

Sicherlich fand Marlowe mit derartigen Herausforderungen kaum minderen Beifall vor seinem Parterre von Gründlingen als Glapthorne, der dieselbe Frage in burlesk-volkstümlichem Ton in seinem "Wit in a Constable" von drei Wächtern diskutieren läßt, nur mit deutlicherer Präzisierung auf die spanische *Inquisition*:

"2d. Watchman: Twixt Deale
And Dover, one fishing for Flounders, drew
A Spaniards body up, slain i' th' late sea-fight,
And searching him for monie, found i' th' sets
Of his great Ruffe the — I shall think on 't presently,
'Tis a hard word — the Inquisition.
1st. Watchm.: O monstrous, what's that?
I have not heard of such a beast before.
3d. Watchm.: You 've heard nothing then:
It is a Monster very like the Man-drake
Was shewen at Temple Barre.
2d. Watchm.: You have heard nothing either:
The Monster 's no such Monster: neighbor Mandivell,
You are a zealous brother, a Translator,
'Tis such a Monster as will swallow thee,
And all the Brethren at Amsterdam
And in New England at a morsel: verilies,
Your yeas, and nayes will not appease its stomacke,
'Twill sup them up as easily as a Tayler
Would doe six hot loaves in a morning fasting
And yet dine after" (V,1).

Ein weiteres Streiflicht auf die Inquisition findet sich in Court Begg. S. 224:

"I will shun this place
More than the Spanish Inquisition."

(vgl. auch "A Larum for London" Z. 275ff.).

Indessen ist diese konfessionelle Gegnerschaft nur eine Seite des Hasses, der, von Jahr zu Jahr sich steigernd, seit 1588 offen zum Durchbruch kam. England fühlte sich Spanien unbedingt überlegen, und seine Dramatiker zögerten nicht, dies fühlen zu lassen. Noch zur Zeit der katholischen Maria hatte sich der Bösewicht Ill-Wit in der Moralität "Wealth and Health" in Sprache und Gebärden für einen Spanier ausgegeben, um seinen Missetaten ein besseres Ansehen zu verleihen. Nunmehr muß ein derartiger "caballero" bei seinem Auftreten gewärtigen, daß man ihn mit "You Spanish vermin!" begrüßt, wie den Lazarillo in "Blurt, Master Constable" (IV,3), oder mit einem "Heaven bless us from the Spaniard!" (Const. II,1). Wenn er gar auf der älteren Stuartbühne als Hidalgo oder Infante verkleidet auftritt, so wird er sicherlich entlarvt, ausgelacht oder abgewiesen, wie Surly, der sich in Ben Jonsons "Alchemist" deswegen einen Korb bei Dame Pliant holt:

"Dame Pliant: Truely, I shall never brooke a Spaniard.
Subtle: No?
Dame Pliant: Neuer sin' eighty-eight could I abide 'hem". (IV,4).

Daß ein Volk, das sie aus ihrem Gefühl der Sicherheit heraus so der allgemeinen Verachtung preisgegeben hatten, sich überhaupt keiner Sympathien in der Welt mehr erfreuen konnte, gilt den Elisabethanern als ausgemacht. Deshalb ist es ihnen als Engländern nicht nur selbstverständlich, daß die Spanier eine Nation sind, die kein waschechter Engländer verdauen kann ("might digest", Wyatt S. 195), und

"Whom naturally our countrymen abhor" (Wyatt S. 196),

sondern sie legen ähnliche Haßgefühle auch ohne weiteres den Portugiesen unter:

"if you were
Ten thousand times a Spaniard, the nation
We Portugals most hate..." (Custom II,1).

Bei einer derartigen Aufpeitschung der öffentlichen Meinung bis zum Gipfel des Selbstbewußtseins und der Verachtung gegen den Feind, mußten auch die historischen spanischen Persönlichkeiten auf der älteren englischen Bühne sich eine Metamorphose gefallen lassen. Wenige, außer bei Shakespeare, sind eines so herzlichen Willkommens in England ohne alle politischen Seitenhiebe sicher wie Eleonore von Kastilien in Greenes "Friar Bacon and Friar Bungay", vor allem, wenn sie, wie hier, mit Heiratsgedanken kommen. Zugleich ist dies die einzige Stelle im elisabethanischen Drama, wo die Freundschaft gestreift wird, die das mittelalterliche Spanien mit dem englischen Königshaus verband:

"Castile [and Saxonie]
Are welcome as they may to the English Court". (III,2).

Am meisten fällt der Mangel an Objektivität natürlich bei denjenigen Spaniern ins Auge, die noch zu ihren Lebzeiten auf die Tudorbühne gestellt wurden.

Die schlimmste Behandlung hat *Alba* erfahren. Ein anonymes, aus George Gascoignes Pamphlet "The Spoil of Antwerp" (1576) schöpfendes Stück, das am 26. Mai 1600 in das Buchhändlerregister eingetragen ist und seinem Titel nach als Weckruf für London, "A Larum for London", gedacht war, schildert den verräterischen Überfall auf die Zitadelle von Antwerpen und die erbarmungslose Plünderung der Stadt durch die spanische Soldateska in Greuelszenen, die an den ersten Teil von Marlowes "Massacre at Paris" erinnern, mit dem Tucker Brooke (a. a. O., S. 343) sogar wörtliche Übereinstimmungen nachgewiesen hat. Das Gemetzel unter den Armen und Unmündigen, das Martyrium der Reichen, die Ausraubung der Bürgerhäuser, die Schändung und Tötung der Frauen, alles dieses ist so realistisch wie möglich geschildert, um später die Bemerkung gebührend zu unterstreichen, daß Alba "worse than the Spanish inquisition" und ein rechter Teufelsbraten sei (Zeile 275ff.). Übrigens findet sich Alba auch flüchtig bei Beaumont-Fletcher (Cure I,1) und Ben Jonson erwähnt (Alch. IV,3).

Es ist verständlich und keine grobe Geschichtsfälschung, daß der böse Geist Spaniens sich den Dramatikern gleichsam in diesem Feldherrn verkörpert, dessen Name von einem der trübsten Kapitel spanischer Geschichte unzertrennlich ist. Bedenklicher ist es, wenn in Alc. III,1 *König Philipp*, mit willkürlicher Über-

tragung seines Namens auf eine um hundert Jahre zurückliegende Zeit, wegen seines Doppelspiels den Portugiesen gegenüber angegriffen wird:

"Philip, whom some call the Catholic king,
I fear me much thy faith will not be firme,
But disagree with thy profession",

oder wenn Fletcher die Moral des Königs in einer üblen Anspielung mit einer Frau ohne Nase vergleicht: "Memento mori" (Thomas IV,4). Harmloser erscheint gegen solche Bosheiten das Bild, das Lyly im Mydas von Philipp entwirft. Flößt der König doch hier eher Spott als Abscheu ein, und ist dem Dramatiker doch selbst eine Ahnung von dem tragischen Verhängnis in Philipps Leben aufgegangen:

"I percieve (and yet not too late) that Lesbos will not be touched by gold, by force it cannot: that the gods have pitched it out of the world, as not to be controld by any in the world. Though my hand be gold, yet I must not thinke to span over the wide ocean. Though my souldiers be valiant, I must not therefore thinke my quarrels just. There is no way to naile the crowne of Phrygia fast to my daughter's head, but in letting the crownes of others sit in quiet on theirs." (V,3).

Völlig neutral, ohne politische Seitenhiebe, tritt Philipp nur in Mill. auf. Mehr als den Namen hat er hier mit der historischen Persönlichkeit jedoch nicht gemein.

Faßt man vorstehende Züge zusammen, so wird man daraus eine Schlußfolgerung ziehen können, wie der Verfasser des nicht überlieferten, in Henslowes Tagebuch unterm Jahre 1602 angeführten "Philip of Spain" (Schelling, Bd. I, S. 429) den Charakter des Königs gezeichnet haben mag, der nach katholischer Auffassung der unbeugsamste Bekenner seines Glaubens, nach der Meinung der protestantischen Untertanen der Elisabeth der Antichrist und die Intrige in Person war. Zu objektiver Würdigung wird auch in diesem Stück keine Neigung gewesen sein.

Wenn man erst die Zeitgenossen durch die Parteibrille gefärbt betrachtet, so ist bis zur bewußten Fälschung weiter zurückliegender Begebenheiten, die noch in die Zeit freundschaftlicher Beziehungen zwischen England und Spanien fallen, nur ein Schritt. Eine solche besonders auffällige Geschichtsbeugung finde ich bei Edwards I. Gemahlin *Eleonore* (Eleanor), die von den Historikern übereinstimmend als eine der liebenswürdigsten und mildtätigsten königlichen Frauen, "one of the most charitable of queens" (Underhill), und als ihrem Gatten so zärtlich ergeben geschildert wird, daß er sie auf einen beschwerlichen Kreuzzug ins heilige Land mitnahm und ihr nach ihrem Tode (1290) das berühmte Monument von Charing Cross setzen ließ. Was macht aber Peele aus dieser Herzensgüte in seinem bereits eingangs erwähnten und sicher unter dem frischen Eindruck der Armada-Expedition geschriebenen Stück? Der Charakter ist dem geschichtlichen so diametral entgegengesetzt, daß es mir erlaubt sei, dieses Zerrbild einer spanischen Fürstin näher zu skizzieren. Alle Züge runden sich ab zu dem Bilde einer Bestie in Menschengestalt. Ungeheure Verschwendungssucht zu Gunsten ihrer Landsleute auf Kosten des englischen Volkes, beispiellose Pracht, die ihre spanischen Schneider ein volles Jahr an ihrem Krönungskleid beschäftigt, sind ihre geringsten Fehler. Als die walisischen Barone ihrem Söhnchen

einen Friesmantel zum Zeichen ihrer loyalen Gesinnung überreichen, weist sie sie durch verletzenden Hochmut von sich. Alle halsstarrigen Engländer will sie in ein spanisches Joch spannen, an der Spitze den König, "striking him on the ear", wie es einmal in der Bühnenanweisung heißt, und alle englischen Bärte, alles lange Haupthaar soll fallen:

"The pride of Englishmen's long hair
Is more than England's Queen can bear:
Women's right breast, cut them off all;
And let the great tree perish with the small". (S. 399).

Sie zögert keinen Augenblick, Ernst zu machen mit ihren Drohungen. Als die Lordmayorin von London den Stolz der Königin dadurch herausfordert, daß sie mit Musik zur Kirche geht, befiehlt sie ihr, ihr künftig die Wäsche zu waschen. Die Unglückliche weigert sich, und nun läßt Eleanor sie an einen Stuhl binden und ihr eine Giftschlange an die Brust legen, genau wie es in der bei Dyce mit abgedruckten alten Ballade vom Fall der Königin Eleanor ausgeführt ist, die sich als "A Warning-Piece to England against Pride and Wickedness" ausgibt. Ein anderes Lied von einem König, der als Mönch verkleidet seiner sterbenden Gemahlin die Beichte abnimmt und dabei erfährt, daß sie ihn nicht nur mit seinem eigenen Bruder hintergangen habe, sondern daß auch ein hergelaufener Mönch der Vater ihres Kindes sei, hat Creizenach (Bd. IV, S. 584) als Quelle der übrigen Schandtaten Eleanors nachgewiesen, nur daß Peele bezeichnenderweise auf die kastilische Fürstentochter überträgt, was das Lied von ihrer übelberüchtigten Namensschwester, der Erbin von Poitou und Gemahlin Heinrichs II. zu erzählen weiß. Jedenfalls ist es die leibhaftige Sünde, die Peele in ihr darstellt. Daß der Dichter sich seiner tendenziösen Entstellung aber auch bewußt war, scheint mir aus dem Schluß des Dramas hervorzugehen, wo der König, ganz im Sinne und mit der inneren Berechtigung des historischen Edward, in bitterstes Wehklagen über ihren Tod ausbricht und sie aufrichtig beweint als

"the chariest and the choisest queen,
That ever did delight his royal eye."

Mußte da dem Dramatiker, wenn er seiner Gestalt auch nur einige Liebe oder Objektivität entgegengebracht hätte, nicht der innere Widerspruch klar werden?

Angesichts solcher Auswüchse des Chauvinismus in der zeitgenössischen Literatur wird man sich doppelt über die lichten Farben freuen, mit denen Shakespeare seine beiden spanischen geschichtlichen Persönlichkeiten ausgestattet hat: Blanca von Kastilien im "King John" und Katharina von Aragonien in "Henry VIII". *Blanca* ist nur Episode. Und doch, wie dichterisch schön ist ihr Liebreiz, ihre Bescheidenheit, ihr frauenhaftes Schwanken zwischen den Parteien in wenigen Strichen gezeichnet:

"If lusty love should go in quest of beauty,
Where should he find it fairer than in Blanch?
If zealous love should go in search of virtue,
Where should he find it purer than in Blanch?
If love ambitious sought a match of birth,
Whose veins bound richer blood than Lady Blanch?" (II,1).

Man kann hier allerdings einwenden, daß in Blanca die Frau den Dichter mehr interessiert hat, als die Spanierin, und er sich ihrer Herkunft anscheinend gar nicht bewußt ist. Dieser Einwand trifft bei *Katharina von Aragonien* nicht zu. Sie fühlt sich deutlich als die Fremde, in England nicht Heimische (II,4), die am liebsten nie das britische Land betreten hätte (III,1), betont ihre Abstammung von Ferdinand dem Katholischen (II,4), weiß, daß ihre wahren Freunde in Spanien sitzen (II,4 und III,1) und verleugnet auch in ihrem Herrscherstolz und der würdevollen Gemessenheit ihres Betragens dem ehrfurchtslosen Wolsey sowie später, nach ihrer Verstoßung, dem Boten gegenüber, der ihr den Botschafter Campeius anmeldet, durchaus nicht die Traditionen ihrer Heimat. Empfand Shakespeare Katharina also sicher als Spanierin, so muß hier besonders hervorgehoben werden, wie vielfältig er sich bemüht, sie so unparteiisch als möglich hinzustellen. Ihre makellose Gattenliebe erregt die Bewunderung des Herzogs Norfolk (II,2), König Heinrich stimmt ein aufrichtiges Loblied darauf an (II,4), sie selbst darf sie vor dem Staatsrat (II,4) und später Wolsey gegenüber (III,1) zweimal gewichtig in die Wagschale werfen, ihre Ankläger, vor allem Campeius, gestehen ihr Hochsinn zu (III,1), und sogar ihre Rivalin Anna Boleyn findet Worte für ihre Güte und Schlichtheit (II,3). Obgleich hierin schon eine bemerkenswerte Objektivität des Dichters einer seiner Gestalten gegenüber vorliegt, verfehlt er nicht, auch diese Gestalt selbst mit der Gabe der Objektivität auszustatten. Erlangt Katharina doch durch rührende Fürbitte für das ihr wesensfremde Volk Befreiung von Wolseys drückenden Steuerlasten (I,2), dringt sie doch für Herzog Buckingham auf gerechtes, d. h. billig urteilendes Gericht (II,4), und läßt sie auf die Nachricht von Wolseys Sturz und Tod hin, wenn auch selbst einer Anerkennung unfähig, ihren Hausmarschall die Ehrenrettung des Verstorbenen vornehmen. Ja, bei ihr selbst bricht schließlich das versöhnliche Mitleid durch:

"Whom I most hated living, thou hast made me,
With thy religious truth and modesty
Now in his ashes honour: peace be with him". (IV,2).

Das ist das letzte Wort, das sie für ihren Todfeind übrig hat.

Die Reihe der historischen Spanier auf der Tudorbühne ist hiermit abgeschlossen und die Ansicht der Dramatiker über das politische Spanien beleuchtet, soweit sie noch unter die Regierungszeit der Königin Elisabeth fallen. Nach Elisabeths Tode setzte eine Hochflut von Stücken ein, die Frankreich zum Schauplatz und Franzosen zu handelnden Personen hatten (Schelling, Bd. I, S. 429). Erst im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts richtete das Theater sein Interesse wieder auf Spanien, als Jakob I. eine Politik der Annäherung einschlug und eine Art offizieller Versöhnung zustande brachte, die den König in der Meinung des Volkes ebenso herabsetzte, wie die gegenteilige Politik Elisabeth zum Volksliebling erhoben hatte. Vennars Dumb-show "England's Joy" wurde damals verboten. Wieder einmal wollte man es mit einer Heirat versuchen, und zwar zwischen Jakobs Sohn Karl und der Schwester des regierenden Königs, Philipps IV. von Spanien. Aber der Plan scheiterte, zur höchsten Befriedigung des Volkes. Dafür haben wir einen drastischen dramatischen Beweis in einem

im selben Jahr 1624 aufgeführten eigenartigen Stück von Middleton, das unter der Allegorie einer Schachpartie ("A Game at Chess") das politische Ränkespiel des "schwarzen Feldes" bloßlegt. "Error" schlägt die Partie, nach den Worten des Vorspiels, dem Ignatius von Loyola — Middleton betont Lóyola, mit englischer Akzentzurückziehung — in Person vor. Doch sind alle Anstrengungen, die weiße Partei mattzusetzen, vergebens. Der weiße König erringt einen vollkommenen Sieg, kraft dessen er am Schluß des Spiels den Gegner mitsamt seinen Helfershelfern, dem "duke" Olivares (derzeit spanischer Premierminister; Wortspiel zwischen "Herzog" und "Turm im Schach") und dem feisten "bishop" ("Bischof" und "Läufer"; gemeint ist der Erzbischof von Toledo) in den Beutel für Schachfiguren zurücksteckt:

> "So let the bag close now, the fittest womb
> For treachery, pride, and falsehood; whi'st we, winner-like,
> Destroying, through heaven's power, what would destroy,
> Welcome our White King with loud peals of joy". (V,3).

Am übelsten von allen Mitspielern ist der schwarze Springer weggekommen, *Gondomar*, 1613—21 Gesandter am Londoner Hof, mit seinem vollen Namen Diego Sarmiento de Acuña, Marqués de Gondomar. Wir begegnen ihm noch öfter in der zeitgenössischen Dramatik. So erwähnen ihn If A und Staple III,2 (mit anglisierender Vokalisation) als Gundomar; auch scheint er der Held des im Aug. 1624 gespielten aber verloren gegangenen "Spanish Viceroy" gewesen zu sein, den man Massinger zugeschrieben hat. In Middletons Schachspieldrama ist seine Heuchelei und körperliche Schwächlichkeit in so schonungsloser Weise gebrandmarkt, daß der spanische Hof ein Verbot des Stückes erwirkte, welches gleichzeitig die Schauspieler vor das Privy Council zitierte und Middleton veranlaßte, sich eine Zeitlang zurückzuziehen. Damit endete der kurze Sensationserfolg dieses Dramas, das von Schelling (Bd. I, S. 445) treffend gekennzeichnet wird als "the only attempt of the English drama to emulate the political satire of the comedies of Aristophanes". Daß diese Satire sich gerade gegen spanische Persönlichkeiten richtete, wirft ein bezeichnendes Licht auf die damaligen Beziehungen des englischen Volkes zur iberischen Halbinsel.

Werfen wir noch einmal einen kurzen Blick auf das bisher Festgestellte, so ergibt sich, daß alle politischen Persönlichkeiten spanischer Herkunft und alle Spanien berührenden Fragen des politischen Lebens von vornherein einer parteiischen Betrachtungsweise sicher sind (außer bei Shakespeare, der sich ja auch aller Anspielungen auf bestimmte Ereignisse der spanischen Politik enthalten hatte und souverän über seinen Gestalten steht, wie kein anderer der elisabethanischen Dramatiker). Ein böswilliges Vorurteil ist anstelle der Objektivität getreten, die man doch den Italienern oder selbst den Franzosen, dem Erbfeind von gestern, häufig zubilligt; und kaum ein Ansatz wird gemacht, einen lebendigen, wahrheitsgetreuen Ausschnitt aus der spanischen Geschichte wiederzugeben oder dem Charakter ihrer hervorragenden Persönlichkeiten gerecht zu werden. Schon die Auswahl dieser Persönlichkeiten und Ereignisse, die fast ausnahmslos solche sind, deren Wirken in England spürbar war, fällt auf: wo der Ehrgeiz des Autors über

die Darstellung freierfundener Pseudogeschichte im Stil der Kydschen "Spanish Tragedy" hinausgeht, wird die politische Einkleidung zum Tummelplatz aller möglichen bitteren Reminiszenzen, Unterstellungen, schiefen Urteile und offenen oder versteckten Angriffe.

Nicht Mangel an Lokalfarbe und Geschichtskenntnis ist hieran schuld, sondern nationale Erbitterung. Kein Zugutehalten, keine Anerkennung; nur Argwohn, Absage, Übelwollen. Kein positiver Zug, sondern lauter Negationen: Haß und Gespött. Darum wird es gut sein, auch bei den folgenden Ausführungen im Auge zu behalten, daß in den Annalen der spanisch-englischen Beziehungen das Jahr 1588 vorkommt.

Das literarische Spanien im elisabethanischen Drama.

Obgleich es eine fast lückenlose Reihe ist, in der uns die Persönlichkeiten und Ereignisse der spanisch-englischen Geschichte im Drama vorgeführt werden, hat der politische Einfluß keinen Anteil an der bunten Mannigfaltigkeit der Formen, die ein so anziehendes Merkmal der Ausländertypen auf der elisabethanischen Bühne ist. Wo immer wir diesen spanischen Potentaten und Würdenträgern begegnen (Shakespeares Frauen wiederum ausgeschlossen), immer dasselbe einförmige Lied: Blut, Habgier, Fanatismus, selten ein Körnchen Witz oder überlegene Ironie, und politischer Groll, der alle anderen Gesichtspunkte in den Schatten stellt.

Die Sachlage ändert sich sofort bei der Frage, welchen Einfluß die Literatur auf das Bild übte, das sich die Elisabethaner von Spanien und den Spaniern zurechtgelegt hatten.

Zwar war die Berührung auf diesem Gebiet weniger innig, als auf politischem. Was die Engländer an spanischer Literatur kennen lernten, waren nur die letzten breiten Ausstrahlungen des fremden Sprachgeistes, die durch den Übergang in die Übersetzersprache bereits manche Brechungen erfahren hatten, nicht das Ergebnis persönlicher Bekanntschaft mit der Erde, auf der sie bodenständig waren. Hatte seit den Tagen Chaucers eine erlesene Schar von Gelehrten und Künstlern Italien aufgesucht, um die Renaissance der antiken Kultur an Ort und Stelle zu studieren, war für Männer wie Robert Cecil, den Earl of Rutland, Wyatt, Sydney und noch John Milton die italienische Reise eine Selbstverständlichkeit gewesen, hatte man, wie Laertes im Hamletdrama, auch Frankreich aus eigener Anschauung kennen zu lernen gesucht, so läßt sich andrerseits kein hervorragender Engländer namhaft machen, der eine nennenswerte Zeit in Spanien verbracht hätte. Nur ab und zu kommt ein Diplomat oder Kaufmann dorthin; und abgesehen davon, daß auch deren Aufenthalt vorübergehend ist, sind dies in jenen Zeiten nicht Leute, die sich liebevoll in die Romantik spanischen Schrifttums vertiefen oder auch nur die Landessprache gründlich erlernen wollen. Umso höher ist es ihnen anzurechnen, daß sie eine beträchtliche Anzahl spanischer Bücher nach England mitbrachten und deren Übertragung in ihre Muttersprache veranlaßten. Die Hauptmasse dieser spanischen Literatur aus zweiter Hand, von der Underhill im Anhang zu seinem Buch: "Spanish Literature in the England of the Tudors", New York 1899, S. 375—407 einen ausführlichen Katalog von etwa 160 Bücher-

titeln gibt, ist lehrhafter Art oder aus den Bedürfnissen des praktischen Lebens und der Tagesfragen heraus entstanden, aus Gesichtspunkten, die den Krieg, die Entdeckungen, den katholischen Glauben, Schiffahrt, Handel und Gewerbe betreffen. Läßt sich auch hier und da der literarische Einfluß einer dieser Schriften auf ein Drama nachweisen, wie z. B. bei der Quellenfrage zu Peeles "Battle of Alcazar" (S. 14 d. Arb.), so müssen sie doch in ihrer Gesamtheit an dieser Stelle außer Betracht bleiben. Erst beim Nachweis der kulturellen Beziehungen wird auch auf sie zurückzukommen sein. Hier haben wir es vielmehr mit dem an Umfang geringeren Teil, der rein künstlerischen, erhöhten Geschmacksansprüchen genügenden Literatur zu tun. Sie ist für sich allein wichtig genug, um einige der bezeichnendsten Züge im goldenen Zeitalter des elisabethanischen Dramas aufzuklären und kann in ihrer Bedeutung für dieses Drama nicht leicht überschätzt werden. Gerade, weil sie in so wenig aufdringlicher Weise, dazu in ein englisches Gewand gekleidet, ins Land kam, war es für die Schriftsteller leichter, ein richtiges Augenmaß für diese Seite des spanischen Einflusses zu gewinnen, als bei den politischen Einwirkungen, deren einseitige Folgen sie am eigenen Leibe verspürt hatten.

Sieben Zweige der spanischen Literatur habe ich in den Stücken dieser Periode vertreten gefunden: 1. den philosophischen Traktat, 2. den höfischen Erziehungsroman, 3. die Ritterbücher, 4. die Novelle, 5. den Schäferroman, 6. den Schelmenroman und 7. das Drama — also die wichtigsten Gattungen des damaligen spanischen Schrifttums. Die Dramatiker äußern ihre Vertrautheit damit auf dreierlei Weise: erstlich, indem sie den Titel eines dieser Werke, eine Stelle oder eine Gestalt daraus einführen, teils weil diese sozusagen sprichwörtlich geworden war, teils um sich ein möglichst gelehrtes, auf allen Gebieten beschlagenes Ansehen zu geben. Dann, indem sie eine Episode, irgend einen charakteristischen Einzelzug oder eine Persönlichkeit daraus entlehnen, ummodeln, weiter ausführen und von anderm Standpunkt aus beleuchten. Schließlich, indem sie das ganze Werk als Quelle zu einer neuen, je nach dem Geschick des Verfassers mehr oder weniger selbständigen Arbeit ausbeuten. Da auf letzterem Gebiet der Quellenfragen bereits zahlreiche eingehende Untersuchungen vorliegen, wird es zumeist außerhalb des Rahmens dieser Arbeit bleiben.

Daß der philosophische, oder genauer bezeichnet, der mystische Traktat, den Elisabethanern bekannt war, kann ich nur mit einer einzigen Stelle belegen. Glapthorne läßt in "Wit in a Constable" (I,1) einen jungen modischen Stutzer beim Buchhändler "Swarez Metaphysickes", "Tolets de anima" und "Granadas commentaries on Primum secundae Tomae Aquinatis..." bestellen. Genau ist diese Angabe nur für das mittlere der drei Werke, da sich in der Tat unter den zahlreichen Schriften des weitbekannten spanischen Kardinals Francisco de Toledo (1532—96) eine Abhandlung "De anima, libri III", aufgelegt Coloniae 1579 und Lugd. 1602. 1608 befindet (vgl. Nicolás Antonio, Bibliotheca Nova, Bd. I, S. 484—86). Bei "Swarez Metaphysickes" dürfte es sich um dasjenige Werk des Francisco Suarez (1548—1617), des "letzten Scholastikers" und bedeutendsten Schülers Thomas von Aquinos handeln, das im Verzeichnis seiner Schriften (vgl. Nic. Antonio, a. a. O., Bd. I, S. 480—82) unter dem Titel "Dispu-

tationes metaphysicae" (1597) aufgeführt ist. Dortselbst findet sich auch ein Traktat, "Commentarii et disputationes in Summam[1]) divi Thomae" genannt, und diesen halte ich für identisch mit den von Glapthorne in obigem Zitat erwähnten "Commentaries on Primum secundae Tomae Aquinatis...", die unser englischer Autor dem Granada zuschreibt. Ein Thomaskommentar des dominikanischen Mystikers Luis de Granada (1504—88) ist nämlich nicht überliefert; Glapthornes Verwechslung ist um so verzeihlicher, als gerade damals Granadas geistliche und himmlische Exerzitien in vielen Übersetzungen in England im Umlaufe waren. Vielleicht hatte Glapthorne auch statt des eben genannten Traktats von Francisco Suarez den Thomaskommentar "In summa theologica Sancti Thomae Aquinatis enarratio" des oben erwähnten Francisco de Toledo im Auge. Die frz. Form ("Tolet"), in der der Name des spanischen Kardinals auftritt, gibt möglicherweise den Umweg an, auf dem seine Schriften nach England gedrungen und den Literaten bekannt geworden sind.

Ein weit wichtigerer Einfluß geht von der zweiten Gruppe aus, den moralisch-pädagogischen Schriften über das Hofleben. Maßgebend nicht durch den Inhalt, sondern durch ihre ursprünglich von Italien importierte Form, geben sie von Spanien aus Anstoß zu jener alle Register der Grammatik und Syntax ziehenden, mit Wortwiederholungen, Parallelismen, Antithesen und rhetorischen Fragen arbeitenden Prosa, die, in einer späteren Zeit durch die Wahl seltener, weithergeholter Worte und blumenreicher Vergleiche aus der klassischen Mythologie oder der Naturgeschichte des Plinius erweitert, sich wie eine Modekrankheit über ganz Europa verbreitete, in Spanien Gongorismus oder Culteranismus (Cultorismus, Cultismus), in Italien Marinismus, in England Euphuismus genannt, in Frankreich von den Preziösen gepflegt, in Deutschland durch den Kreis um Lohenstein und Hofmannswaldau verbreitet wurde.

Die Hauptgrundlage des ursprünglichen "alto estilo" war Bischof Antonio de Guevaras "*Libro áureo de Marco Aurelio*" (1528), 1529 als "*Relox de Príncipes*" erweitert, das in zwei bemerkenswerten Übersetzungen in England Eingang fand. Die erste stammte von einem jener Diplomaten, die an den Madrider Hof entsendet worden waren, John Bourchier Lord Berners, der sie nach einer frz. Bearbeitung des René Bertaut: "Livre doré de Marc Aurèle" (1531, nach der span. Ausgabe von 1528) verfaßte und im Jahre 1535 als "The Golden Boke of M. Aurelius, Emperour and Eloquent Oratour" erscheinen ließ. Die zweite Übertragung, die Thomas North 1557 auf Grund der Bertautschen Übertragung der span. Bearbeitung von 1529 unter dem Titel "The Diall of Princes" veröffentlichte, modifizierte den Stil des Originals durch Anwendung der Alliteration und war die Veranlassung zu Lylys berühmtem, oft bewunderten und öfter gescholtenen "Euphues, or The Anatomy of Wit" (1579), das der ganzen nunmehr gegen Guevara bedeutend modifizierten Schreibweise in England den Namen gab.

Ein anderes Werk von Guevara, die "*Epístolas Familiares*" (Valladolid 1539 bis 1549), das — nach einer fragmentarischen Bearbeitung durch einen gewissen Henry B. unter Zuhilfenahme der frz. Ausgabe von Guttery, Lyon 1556 — durch

[1]) Der kommentierte Schrift des Thomas von Aquino hieß "Summa theologiae".

eine Übersetzung von Edward Hellows (1574), die Geoffrey Fenton 1575 vollendete, gleichfalls in England bekannt geworden war, hatte weniger Anklang beim elisabethanischen Lesepublikum gefunden. Wie die meisten Kapitel des "Goldenen Buches" waren diese Briefe "a set of moral apologues or short stories of pretended classical origin, infinitly tedious now" (Hume); immerhin hatten sie bei ihrem Erscheinen in Spanien solches Aufsehen erregt, daß man sie allgemein als "Guevaras goldene Episteln" bezeichnete.

In direkten Erwähnungen sind mir beide Werke Guevaras höchst selten begegnet: der "Marco Aurelio" in May-Day (III,1):

> "Lorenzo, my uncle, an old Senator, one that has read Marcus Aurelius, Gesta Romanorum, The Mirror of Magistrates...",

also unter einer Liste altfränkischer Bücher; die „goldenen Episteln" in Gentlem.-Usher IV,2 desselben Verfassers, wo er sich über den Stil eines Briefes lustig macht:

> "If there be not more choice words in that letter, than in any three of Guevaras golden epistles, I am a very asse."

Als Quellen einer dramatischen Handlung kommen diese didaktischen und handlungsarmen Schriften nicht in Frage.

Um so gewaltiger war der Einfluß des gespreizten Hofstils der Werke Guevaras. Fassen wir die Stellen ins Auge, wo er bei Shakespeare anklingt, so ist er am reinsten, in seiner ursprünglichen Verbindung mit wortreichen moralischen Maximen, in den weisen Lehren enthalten, die Polonius seinem Sohn Laertes auf den Weg nach Frankreich mitgibt. Der lehrhaften Tendenz, damit aber auch aller Erinnerung an seine spanische Herkunft entkleidet, aus der bloßen Freude des Verfassers an hochtönendem Phrasenpomp, witzigen Wortspielen, geistreichen Sophistereien und preziösen Schrullen hervorsprudelnd, meistert ihn Falstaff in seinen Parodien auf die Sprache bei Hof (H 4 A) und Hamlet in seinem Gespräch mit Osric (Hml. V,2), während er nach anderen Richtungen hin ausgebaut ist in der geckenhaften Pedanterie des Schulmeisters Holofernes und Pfarrers Nathaniel (LLL IV,2; V,1) und in den Prahlereien des Bramarbas Parolles (All's). Mit besonders durchschlagender Wirkung hat Shakespeare jedoch die ursprüngliche Verbindung von Spanien mit dem Stelzenstil in einer Gestalt vollzogen, von der ein reicher Stammbaum entsprechend gearteter Figuren auf der elisabethanischen Bühne seinen Ausgang nimmt: in *Don Adriano de Armado*, dem "fantastical Spaniard" aus Love's Labours' Lost. Da sein Charakter sich bei näherer Betrachtung als eine Mischung aus "miles gloriosus" (aber im Gewand eines spanischen "pícaro") und oratorischem Seiltänzer schlimmster Form erweist, kann an dieser Stelle nur auf jene zweite Seite seiner Natur eingegangen werden, während seine kriegerischen und schelmenhaften Eigenschaften späterer Betrachtung überlassen bleiben.

Gezierte Sprache — nicht gleichbedeutend mit Euphuismus, für den seit Landmann ("Der Euphuismus", 1881) die drei Merkmale der Antithese, der mythologischen Figuren und der Alliteration als Charakteristika erkannt worden sind — ist in der Tat eins der Hauptmerkmale seiner Rolle. Darum ergießt Shakespeare über ihn die ganze Schale seines Spottes.

Zwar sollten wir in ihm, nach den Worten, mit denen ihn der König von Navarra

einführt, einen vollendeten spanischen Edelmann und Schüler des unverfälschten Guevara erwarten:

"Our court, you know, is haunted
With a refined traveller of Spain;
A man in all the world's new fashion planted,
That hath a mint of phrases in his brain.
One whom the music of his own vain tongue
Doth ravish like enchanted harmony;
A man of complements, whom right and wrong
Have chose as umpire of their mutiny:
This child of fancy, that Armado hight,
For interim to our studies shall relate
In high-born words the worth of many a knight
From tawny Spain, lost in the world's debate." (I,1).

Als er aber wirklich auf der Bühne erscheint, erweist er sich als etwas ganz anderes: als Geck, den niemand mehr ernst nehmen kann, als einseitiger Manierist, guevaristischer als Guevara selbst. Daß er in seinen schriftlichen Ergüssen, seiner Anzeige von Costards Stelldichein (I,1), seinem Liebesbrief an die Bäuerin Jacquenetta (IV,1), gar nicht anders kann, als auf Stelzen gehen, ist begreiflich. Aber darüber hinaus handhabt er die Gabe, im Stelzenstil zu reden, mit derselben Meisterschaft. Der Ausdruck "drei" genügt ihm nicht; es muß "eins mehr denn zwei", "one more than two" heißen (I,2). "Sweet royality, bestow on me the sense of hearing", so fordert er die Prinzessin auf, ihm zuzuhören (V,2), und einen Nachmittagsbesuch, den König Ferdinand abstatten will, teilt er dem Holofernes mit den Worten mit:

"Sir, it is the King's most sweet pleasure and affection, to congratulate the princess at her pavilion in the posteriors of the day, which the rude multitude call the afternoon". (V,1).

Sogar der Schulmeister, der sich in dieser Hinsicht gewiß nichts vorzuwerfen braucht, drückt seinen Abscheu gegen einen derartigen Stil aus, indem er seinem Freund Nathaniel gegenüber das Wort prägt, das man über Armados gesamte Sprache setzen könnte:

"He draweth out the thread of verbosity finer than the staple of his argument". (V,1).

Don Adrianos Redeweise bewegt sich in der Sphäre der höchsten Gesellschaftsschichten. Seine schwächere Folie auf der elisabethanischen Bühne, der *Lazarillo de Tormes* in Middletons elf Jahre nach LLL aufgeführtem "Blurt, Master Constable", ist ein Sprößling des niedersten Volkes. Daher holt dieser seine Metaphern von der Straße und den Schattenseiten des Lebens, während der Edelmann am Hof zu Navarra das Feingefühl seines Standes zeigt. Im Kern läuft beides auf dasselbe hinaus: mit genau so künstlichem Pathos wie Armado redet Lazarillo den Meister Konstabel an, wenn er seinen Worten eine gewisse Pose verleihen will:

"Most great Blurt, I do unpent-house the roof of my carcass, and couch the knee of thy office, in Spanish compliment: I desire to sojourn in your chitty". (I,2).

Mit dieser Phrase verrät der Autor zweimal sein Vorbild. Denn sie erinnert stark an den Ausdruck: "With your hat penthouse-like o'er the shop of your eyes" (LLL III,1), den zwar nicht Adriano, wohl aber sein Page Moth gebraucht, und zweitens entstammt die Sprechweise "chitty" statt city, wie weiterhin "capachity" statt capacity, "chittizens" statt citizens, "chitty-matron" statt city-matron und "chick" statt sick (III,3), einer Anleihe bei Armado, der, einer Stutzerlaune der elisabethanischen Zeit folgend, sirrah durch "chirrah" ersetzt. (LLL V. 1, 36).

Beide Gestalten erweisen sich also klar als eine Karikatur bestehender Modetorheiten. Zu einer von ihnen, Armado, hat Hume (S. 28—33) das zeitgenössische Vorbild zu entdecken geglaubt. Er vergleicht Don Adrianos Wortgeklingel mit dem der Briefe des bekannten Antonio Pérez, des ehemaligen Staatssekretärs Philipps II., der dann in Ungnade fiel und 1592 am französischen, ein Jahr darauf auch am Londoner Hof eine Zuflucht fand. Er war "incredibily extravagant and inflated in his speech, making even Euphues simple in comparision with his affected pedantry" (Hume), und es finden sich Stellen in seinen an hochgestellte Londoner Damen gerichteten Briefen, die von ferne an Don Adrianos Ausdrucksweise erinnern, wie etwa das Schreiben, das Pérez an den Herzog von Mayence bei Übersendung einer Art neuer Zahnstocher richtete (abgedruckt von Ticknor, Bd. II. S. 267). Immerhin, will man in Antonio Pérez das lebende Modell zu Don Adriano erkennen, so muß man, da der Briefwechsel nicht ins Englische übersetzt worden ist, voraussetzen, daß Shakespeare Spanisch konnte, eine Annahme, für die seine Dramen uns den Beweis schuldig bleiben; oder man muß an einen hilfsbereiten Freund denken, der dem Dichter den Inhalt der Briefe vermittelt hätte. Abgesehen davon, muß Hume aber auch wegen Schwierigkeiten in der Datierung des Stückes zu der Hilfshypothese greifen, daß in der verlorengegangenen Urfassung, um 1590, ein Engländer die Rolle übernommen habe, die erst 1597 gelegentlich einer Hoffestlichkeit durch Armado ersetzt worden sei, den spanischen Günstling des Königs von Navarra im Drama, wie Pérez in Wirklichkeit ein Günstling des Königs von Frankreich gewesen war.[1])

Wie bereits erwähnt, schließt sich an die beiden Vorbilder eine Reihe von direkten und indirekten Nachahmungen, von denen viele auch das schelmenhafte Element mitübernommen haben. Allen gemeinsam ist aber die erbliche Belastung mit Guevaras Stelzenstil. Es sind dies:

Der Spanier *Bragadino* in Chapmans Alex., den der Anblick einer schönen Dame zu folgendem Gallimathias begeistert:

> "Surely the sudden glance of this lady nymph hath suppled my Spanish disposition with love, that never before dreamt of a woman's concavity, [that is:] her hollow disposition which you see sweet Nature will supply, or otherwise stop up in her, with solid or firm, faith." (Sz. 2).

Ferner *Guzmán* in Fords Lad. Tr., wenn er seine Angebetete anfleht:

> "Lady, vouchsafe, Love's goddess-like, to yield
> Your fairer hand unto these lips, the portals
> Of valiant breath that hath o'erturn'd an army". (IV,2).

---

[1]) vgl. über diese Hypothese auch "Love's Labour's Lost, ed. Hart, Introd. S. XXIX.

Und schließlich *Roderico d'Avolos* in Sacrif. desselben Verfassers, der einen Höfling mit den Worten anspricht:

> "Let me beseech your lordship to excuse me in the nobleness of your wisdom, if I exceed good manners: I am one, my lord, who, in the admiration of your perfect virtues, do so truly reverence and honour your deserts, that there's not a creature bears life, shall more faithfully study to do you service in all offices of duty, and vows of due respect." (I,1).

Die eben behandelte Gruppe der moralisch-pädagogischen Hofschriften hatte als wichtigen spanischen Beitrag zum elisabethanischen Drama den gespreizten Hofstil Guevaras ergeben, der besonders dort zu ergötzlicher Geltung kam, wo er wiederum Spaniern in den Mund gelegt wurde. Hier lag die Wirkung in der Verschrobenheit der Form; bei der nächsten zu behandelnden Gruppe liegt das Geheimnis des Erfolgs in der Verstiegenheit des Inhalts. Es sind die von Spanien aus, obgleich Portugal ihre Urheimat ist, über ganz Europa verbreiteten "Libros de Caballerías" oder Ritterbücher, die im Gegensatz zu ihrem aristokratischen Gegenstück, den Schäferromanen, in unglaublich kurzer Zeit gemeinsamer Besitz von arm und reich wurden und gegen Ende des 16. Jahrhunderts in England so volkstümlich waren, daß sie die Erinnerung an die heimische Heldensage zu überwuchern drohten. Das läßt sich sehr deutlich an den Dramen verfolgen. Man schlage die Werke von Ben Jonson oder Fletcher an einer beliebigen Stelle auf, und man wird erstaunt sein über den gänzlichen Mangel von Hinweisen auf die Taten eines Sir Lancelot, Merlin oder König Artus. Um so häufiger aber wird man auf die Palmerins und Sonnenritter stoßen, die, von rein iberischer Herkunft, ursprünglich keine andere Beziehung zu England hatten, als daß in einem der Palmerinromane einer völlig phantastischen Gegend der Name Londons beigelegt ist und der Held nach diesem Lande seinen Beinamen trägt. Daß, wie Underhill behauptet, eine dunkle Erinnerung an englisches Heldentum, vom Schwarzen Prinzen auf seiner Fahrt nach Spanien entfaltet, Züge zu diesen Romanen hergeliehen haben könnte, scheint mir zu weit hergeholt, um wahrscheinlich zu sein.

Der "Amadis de Gaula" und sein buntes Gefolge verwandter Bücher, die zwischen 1519 und 1562 erschienen, überschwemmte England mit einer Flut von Übersetzungen. Die älteste, die Thomas Paynel 1568 nach dem frz. "Thresor de tous les livres d'Amadis de Gaule" (Antwerpen 1560) abfaßte, fand wenig Beachtung (Underhill, S. 116f.). Aber seit 1589, als Anthony Munday mit einem Stab von Mitarbeitern, vor allem Wolfe, sich dieses Literaturzweigs annahm, begann er seinen Siegeszug durch das Königreich. "Palmerin d'Oliva" (1581 lizenziert), "Palmerin" und "Palladino of England" (1588), "Amadis of Gaul" (1589), "Primaleon of Greece" (1589) und "Palmendos" (1589) erschienen in rascher Folge, alle, wie bei Paynel, nach frz. Bearbeitungen. Beendet wurde der Zyklus dann durch "Don Belianis", den ein gewisser L. A. im Jahre 1598 übertrug.

Neunzehn Jahre vorher hatte Margaret Tyler unter dem Titel "Mirror of Knighthood" ein anderes Ritterbuch, den "Espejo de Príncipes y Caballeros" von Diego Ortuñes de Calahorra oder Pedro de la Sierra eingeführt, der sich in

dieser, erst 1602 gedruckten Übersetzung trotz aller späteren Neubearbeitungen behauptete. Bekanntlich fand dann die Begeisterung für die Ritterbücher ein klägliches Ende: es sei daher an dieser Stelle auch ihrer unsterblichen Travestierung, des "Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha" (1605) gedacht, der 1612 in einer englischen Ausgabe von Shelton erschien (vgl. G. Becker, Die Aufnahme des Don Quijote in der englischen Literatur (Palästra XIII), Berlin 1906, dem die folgenden Angaben teilweise entnommen sind). Daß er aber schon vorher wenigstens vom Hörensagen bekannt war, geht aus den Erwähnungen des Ritters bei Ben Jonson hervor. In dem 1610 gespielten Alch. heißt es:

> "You are a Pimpe, and a Trig,
> And an Amadis de Gaule, or a Don Quixote" (IV,7),

(wobei die Gleichsetzung beider Ritter mit einem Kuppler auffällt), während er ein Jahr vorher in "Epicoene" schon als Buchtitel erscheint:

> "Yes, but you must leave to live i' your chamber then a month together upon Amadis de Gaule or Don Quixote, as you are wont". (IV,4).

Noch ein Jahr früher tritt sogar der berühmte Windmühlenkampf bereits im englischen Drama auf. Ich begegne ihm in Gall. (1608): "s foot, I could fight with a windmill now" (IV,8), und Miseries (III,2): "Now I am armed to fight with a windmill and to take the wall of an emperor; much drink, no money". Spätere Anspielungen auf das Windmühlenabenteuer enthalten: White III,1; Virgin II,2; Edmonton IV,2; Wedding IV,3; Ball II,3; Heir I,1.

Im allgemeinen äußert sich die Bekanntschaft der Elisabethaner mit den Ritterromanen darin, daß sie deren Titel oder den Namen ihrer Helden anführen.[1]) Nur in einem einzigen Fall, in Beaumont-Fletchers Knight, wird, wie die Bühnenanweisung ausdrücklich angibt, ein Absatz aus dem Palmerin von England verlesen. Da er glücklich genug gewählt ist, um eine gute Vorstellung von dem Stil dieser Romane und den Abenteuern ihrer fahrenden Ritter zu vermitteln, sei er hier ganz aufgenommen:

> "Then Palmerin and Trineus snatching their Lances from their Dwarfs, and clasping their Helmets, gallopt amain after the Giant, and Palmerin having gotten a sight of him, came posting amain, saying, Stay traiterous thief, for thou maiest not so carry away her, that is worth the greatest Lord in the World, and with these words gave him a blow on the Shoulder, that he struck him besides the Elephant; and Trineus coming to the Knight that had Agricola behind him, set him soon besides his horse, with his neck broken in the fall, so that the Princess getting out of the throng, between joy and grief said: All happy Knight, the Mirror of all such as follow Arms, now may I be well assured of the love thou bearest me". (I,1).

[1]) Den Nachweis darüber, inwiefern die Ritterromane, vor allem der "Espejo de Príncipes y Caballeros" und Feliciano de Silvas "Florisel de Niquea" den Elisabethanern stoffliche Motive boten, führt Joseph de Perrot in einer großen Reihe von Aufsätzen, die den erstaunlichen Einfluß dieser Romane auch auf Shakespeare beweisen. Vgl. dazu Perrots Ausführungen in den Publications of the Clark University Library I, 209ff. und Shakesp. Jahrb. XLIII, 218 (Namenentlehnungen aus dem Ritterspiegel); XLII, 307, XLIV, 301, XLVII, 128ff. (Tempest); XLIV, 151, XLV, 290 (LLL); XLV, 228 (Cymbeline); L, 147, LI, 224, (Tw.).

Leider ist es mir nicht gelungen, diese interessante Stelle im Original des "Palmerín de Inglaterra" (neu hsg. in "Libros de Caballerías", 2. Teil, von Bonilla y San Martín, Madrid 1908) nachzuweisen. Statt dessen fand ich nur einen Hinweis auf dieses Abenteuer in Palmerin, Buch I, Kap. 2.

In der sonderbaren Liste volltönender Ritternamen begegnet am häufigsten natürlich der des *Amadis*, meist als Blüte der Ritterschaft und untadeliges Sinnbild der Tapferkeit (Knight II,1; Wildg. I,1 u. IV,3; Alch. IV,7; Barth. I,6; New Inn I,6; Guardian I,2; Heir I,1; Venice I,2), obgleich auch eine respektlosere Bemerkung unterläuft, wie Elder Br. V,2, wo Miramont von einem Höfling Eustace bemerkt "that he was an Ass, but now is grown an Amadis".

Seltsamerweise habe ich vergeblich nach einer analogen Hervorhebung der Makellosigkeit und hervorragenden Schönheit der Geliebten des Amadis, *Oriana von England*, gesucht, obgleich ja im Namen bereits eine Beziehung gegeben war und der Vergleich mit der Königin Elisabeth nahe lag. Ohne erkennbare Anspielung auf die Ritterbücher tragen den Namen Oriana zwei tugendhafte Frauengestalten aus Wildg. und Malta und eine fälschlich eines lockeren Lebenswandels bezichtigte Schönheit in Woman Hat., sämtlich Dramen von Fletcher.

An weiteren Gestalten aus dem Amadiskreis begegnen beide *Palmerins*[1]) und *Primaleon*[2]). Noch häufiger sind die Prinzen und Prinzessinnen des "Espejo de Príncipes y Caballeros" ("*Mirror of Knighthood*"[3])) vertreten, der als Buchtitel in Hoffm. II. Akt vorkommt, während Dekker ihn als Metapher für den Namen des Helden in Whore B III,2 gebraucht. Meistens tritt der Ritter aber unter dem Namen "*Knight of the Sun*"[4]) oder, in seiner spanischen Form, "*Doncel del Febo*"[5]) auf. Auf den Prinzen *Meridian*, den seine Schwester *Lindabrides*[6]) und die schöne *Claridiana*[7]) mit ihrer Liebe bestürmen, bezieht sich Ben Jonson einmal in Cynth. III,5; ebendort wird auch der Kaiser *Alicandro* erwähnt. Die königliche Kammerzofe *Andromeda* nennt Changel. IV,3. Und *Rosicler*, der Bruder des Doncel del Febo, wird von Webster (Malc. V,2), Marston (Mell. I,2) und Beaumont-Fletcher[8]) herangezogen.

Mit einem kurzen Hinweis auf Amadis IX,4 — die "Chrónica del Príncipe Don Florisel de Niquea" des Feliciano de Silva — wo ein Prinz Florisel, gleich dem in Shakespeares Wint. IV,3, in Schäfertracht auftritt, möge diese langatmige Heldenliste schließen.

Im Gegensatz zu diesen über 30 Erwähnungen von Namen aus der Fabelwelt des Rittertums muß es auffallen, wie spärlich der "*Don Quijote*" und sein Gefolge

[1]) *Palmerin:* Rule IV,1, Holl. III,1; *Palmerin of England:* Eastw. V,1; Wildg. I,2; *The Palmerins:* Guardian I,2.

[2]) New Inn I,6.

[3]) "That true Spanish story, The Mirror of Knighthood, which I have read often" (Guardian I,2). desgl. Mell. I,2, Knight II,1.

[4]) Eastw. V,1, Wildg. I,2, Scornf. III,1, Lawyer II,3, Ball I,1, Heir I,1.

[5]) Malc. V,2, Garnester III,2, Bird III,2.

[6]) Auch in Dutch III,1.

[7]) Auch in Alch. I,1.

[8]) Knight I,1 und Philast. V,1. Aus letzterer Stelle schließt J. de Perrot (Mod. Lang. Notes XXII, 3, S.76), daß der "Mirror of Knighthood" die Quelle des Stückes sei.

vertreten ist. Außer an den beiden vorerwähnten Stellen bei Ben Jonson (Alch. IV,7 und Epicoene IV,4) begegnet mir eine Anspielung auf den "Knight of the ill favord Countenance" nur in Moth. III,2, ferner Heir I,1, Venice I,2 und Pict. II,1. Seiner Dame *Dulcinea del Toboso* gedenken Thomas May in Heir I,1 und Glapthorne in Const. I,1 und IV,1; ein "Ballet [Ballade] of Dulcinea" das unterm 22. Mai 1615 ins Buchhändlerregister eingetragen ist, hat nichts mit der Romanheldin zu tun. Von *Sancho Panza* ist überhaupt keine Notiz genommen. Höchstens kann man es mit Koeppel (Don Quixote, Sancho Panza und Dulcinea in der englischen Literatur bis zur Restauration (1660), in Herrigs Archiv, n. F., Bd. CI, S. 87) als eine Nachahmung seiner Nöte als Statthalter der Insel Barataria betrachten, wenn dem Castruccio in Marr. V,1 die erlesensten Leckerbissen, eben vorgeschnitten, wieder weggenommen werden. Nach Becker, Aufnahme des Don Quijote in der engl. Lit., Palästra XIII, ist Sancho außerdem das Vorbild zu Borachio in Davenants Jugendtragödie "The Cruel Brother".

Trotzdem lebt der Grundgedanke des Cervantinischen Meisterwerks auf der elisabethanischen Bühne fort. Zwar nicht in einem "Ritter von der traurigen Gestalt", wohl aber in einem "Ritter vom feurigen Stössel", dem sehr komischen "Knight of the Burning Pestle" von Beaumont Fletcher, der 1613 veröffentlicht wurde. Wie Don Quijote, durch die beständige Lektüre von Ritterbüchern in seinem Verstande verwirrt, auf Abenteuer mit harmlosen Reisenden zieht und glaubt, einen Gastwirt mit einem Gotteslohn abspeisen zu können (Don Quijote Bd. I. Kap. 2 und 17), so begeistern die Heldentaten Palmerins von England Ralph den Krämerlehrling, als "fahrender Krämer" ("Grocer Errant"), nur von Knappe und Zwerg, seinen Mitlehrlingen, begleitet, die Umgebung Londons abzustreifen, durchgegangenen Frauenzimmern seine Hilfe anzubieten und in einer Kneipe niedersten Ranges einzukehren, als sei sie ein gastliches Schloß (II,3 und III,2). Am Ende des Stückes wirft er dann in einer Art zusammenfassender Apotheose einen Rückblick auf seine Bühnenlaufbahn, ehe er seine Seele der Gewürzkrämerinnung empfiehlt. Die Parodie auf den "Don Quijote" wird darin noch klarer:

'When I was mortal, this my costive corps
Did lap up Figs and Raisons in the Strand,
Where sitting I espi'd a lovely Dame,
Whose Master wrought with Lingell and with All,
And underground he vampied many a Boot,
Straight did her love prick forth me, tender sprig:
To follow feats of Arms in warlike wise,
Through Waltham Desart; where I did perform
Many atchievements, and did lay on ground
Huge Barbaroso[1]), that insulting Giant,
And all his Captives soon set at liberty.
Then honor prickt me from my native soil,
Into Moldavia, where I gain'd the love

[1]) Vgl. S. 17 d. Arb., Anm.

Of Pompiana his beloved Daughter:
But yet prov'd constant to the black thumm'd Maid
Susan, and scorned Pompianaes love". (V,1).

Seine Dulcinea erweist sich also als eine pechdäumige Londoner Schusterstochter; der fürstliche Barbaroso oder Barbarossa, vielleicht in Erinnerung an den berüchtigten Seeräuber Chaireddin Barbarossa, sicherlicher aber unter Anlehnung an engl. "barber" ("Barbier") und "barbarian" ("Barbar") so genannt, tritt im Stück als Besitzer eines Barbierladens in Waltham auf (vgl. Don Quijotes Angriff auf den Barbier, Buch I, Kap. 21); die "Captives" sind seine Kunden oder Patienten; und selbst die hochgeborene Pompiana wird wohl näher verwandt sein mit der Magd Maritornes im Roman (Buch I, Kap. 17), als mit dem fürstlichen Haus zu Moldau.

Was die Dramatisierungen des Amadisstoffes und seiner verwandten Romane betrifft, so sei bemerkt, daß nichts Derartiges überliefert ist. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß Dramatisierungen existierten, wenn man an den "Amadis" denkt, den die englischen Komödianten 1610 in Dresden aufführten, sowie an den Bericht, den Tzschimmer (1678) von einer derartigen Aufführung gibt (abgedruckt in Kürschners Nat. Lit., Bd. 23, S. 339). Er zeigt, daß das Stück in den kurzen Rahmen eines Bühnenabends den Herzensroman zwischen Elisena und Perion, die Geburt ihres Sohnes Amadis, seinen Ritterschlag, eine Reihe von Abenteuern und Heldentaten und seine erste Begegnung mit Oriana von England einspannte.

Kennen wir also auf der elisabethanischen Bühne keine dramatische Ausbeutung des Stoffes in seiner Gesamtheit, so verdanken doch die Dramatiker im letzten Viertel des Jahrhunderts dem Amadis eine Menge allgemeiner Züge und Episoden, die in ihre Ritterstücke übergingen. Erhalten haben sich aber auch hier außer einer Anzahl von Titeln nur zwei Schauspiele: das sehr fragmentarische "Common Conditions" und die "Historie of the two valiant Knights, Syr Clyomon Knight of the Golden Sheeld, sonne to the King of Denmarke And Clamydes the white Knight, sonne to the King of Suauia". Tatsächlich war in wenigen Jahren die englische Bühne mit romantischen Stücken dieser Art derartig überschwemmt worden, daß ernstdenkende Bürger daran Ärgernis nahmen und Pamphlete erscheinen ließen, wie das bei Collier (Bd. II, S. 419) angeführte "Plays confuted in five Actions" (gedruckt 1579), in dem der Verfasser Stephen Gosson in einer Erwiderung an Lodge klagt:

> "I may boldly say it, because I have seen it, that the Palace of Pleasure, the Golden Ass, the Aethiopian History, Amadis of France, and the Round Table, bawdy comedies[1]) in Latin, French, Italian, and Spanish, have been thoroughly ransacked to furnish the playhouses in London."

Trotz aller Angriffe gegen derartige Äußerungen des spanischen Literatureinflusses, und ungeachtet der viel größeren und greifbareren Heldentaten eines

[1]) Die Nachbarschaft des "Amadis" und der "Tafelrunde" verbietet meiner Meinung nach, aus dem Ausdruck "bawdy comedies" eine Anspielung auf die spanische Kupplerkomödie "Celestina" herauszulesen, wie das Rosenbach in Shakssp. Jahrb. XXXIX S. 57ff. tut. Merkwürdigerweise findet sich dieselbe auffallende Zusammenstellung von "Amadis" und "a pimp" (Kuppler) auch an der bereits erwähnten Stelle Alch. IV,7. (S. 33 d. Arb.).

Geschlechts, das sich auf höchst realistische Weise den Einflüssen der spanischen Politik zu entziehen gewußt hatte, dauerte es lange genug, bis die Ritterstücke ihre Beliebtheit einbüßten. In "Everyman out of his Humour" hatte Ben Jonson 1600 den schüchternen Versuch gemacht, sie in der Person des Puntarvolo zu karikieren, indem er an diesem "vainglorious knight, overenglishing his travels, and wholly consecrated to singularity", die umständlichen Zeremonien schilderte, mit denen die fahrenden Ritter begrüßt zu werden pflegten (II,1). Aber noch 1611 erlebte Beaumont-Fletchers "Knight of the Burning Pestle", sicherlich ebenfalls ein Versuch, den Dämon der Ritterdramen durch überlegene Satire zu bannen, einen regelrechten Durchfall: "so that for want of acceptance, it was ready to give up the ghost, and was in danger to have been smothered into perpetual oblivion", wie die Verfasser im Vorwort zur ersten gedruckten Ausgabe (1613) wehmütig bekennen. Ja, selbst 1633 muß das Publikum noch soviel Freude an wunderbaren Abenteuern fremder Ritter gefunden haben, daß es die Kritik herausforderte. Sonst hätte Ford im Prolog zu "Perkin Warbeck" es sich nicht zu ganz besonderem Verdienst angerechnet, dass

> "He shows a History, couch'd in a play:
> A history of noble mention, known,
> Famous, and true: most noble, 'cause our own,
> Not forged from Italy, from France, from Spain,
> But chronicled at home.

Um die Zeit, wo Ford den heimischen Ursprung seines Dramenstoffs hervorzuheben für nützlich hielt, hatte bereits ein anderer fremder Literaturzweig beherrschenden Einfluß auf die englische Bühne gewonnen, einen Einfluß, den Ford in dem eben erwähnten Zitat sicherlich mittreffen will: die seit den Tagen der Renaissance international verbreitete Novelle, deren glänzendsten Vertreter wir in Cervantes sehen. Eine ganze Reihe solcher spanischer Novellen fand, allerdings erst unter der Regierung der Stuarts, Eingang in England und wurde die Quelle zu Dramen Beaumont-Fletchers, Ben Jonsons, Middletons und minder bedeutender Verfasser. Auf alle diese Quellenfragen einzugehen, liegt nicht im Rahmen der vorliegenden Arbeit, zumal die Untersuchungen von Koeppel[1]), Bahlsen[2]), Stiefel[3]) und Fitzmaurice-Kelly[4]) ein sehr vollständiges Material zusammengetragen haben. Bemerken möchte ich aber dazu, daß die gesamte elisabethanische Dramatik keinen einzigen Titel oder deutliche Anspielung auf etwa benutzte derartige Quellen enthält. Nimmt man dazu, daß die meisten Novellenstoffe Gemeingut aller europäischen Völker waren und italienische oder französische Bearbeitungen den englischen Schriftstellern sogar bequemer zu-

---

[1]) Quellenstudien zu den Dramen Ben Jonson's, John Marston's und Beaumont's und Fletcher's. (Münch. Beitr. XI, Erlangen u. Leipzig 1895).

[2]) Spanische Quellen der dramatischen Literatur besonders Englands zu Shakespeares Zeit (Zeitschr. f. vgl. Lit. Gesch., n. F., VI, 1893).

[3]) Die Nachahmung spanischer Komödien in England unter den ersten Stuarts (Romanische Forschungen V, 196ff.).

[4]) In der Einleitung zu seiner Übersetzung von Cervantes' "Novelas Ejemplares", 1902.

gänglich oder bei ihnen beliebter waren, als spanische (wie wir schon bei den Amadisübertragungen und bei Francisco de Toledo sahen, die sich auf dem Umweg über Frankreich einbürgerten), so ergibt sich die Schwierigkeit, ein sicheres Urteil zu gunsten eines bestimmten Ursprungslandes zu finden. Nur wo es gelingt, in einer solchen englischen Bearbeitung gewisse Eigennamen mit der Quelle zu identifizieren oder gewisse Wörter und Sätze wiederzuerkennen, wird man entscheiden können, ob dem Verfasser eine spanische, portugiesische, französische oder italienische Fassung vorlag.

Unabhängig von Einzeluntersuchungen seien hier nur die beiden Arten von spanischen Novellen gekennzeichnet, die als Vorlage für das elisabethanische Drama in Betracht kommen, und die Art und Weise, wie die Dramatiker sich ihrer bemächtigten. Sie unterscheiden sich rein äußerlich dadurch, daß die einen als abgeschlossene Episode innerhalb eines größeren, allgemein beliebten Romans vorkommen, die andern dagegen selbständig, ohne Beziehung zu einer Rahmenerzählung oder einem Zyklus verfaßt sind und daher in breiteren Schichten weniger bekannt waren, was zur Folge hatte, daß man jene freier benutzte und vielfach umgestaltete, während man aus diesen sklavischer entlehnen konnte.

Typisch für die erste Gruppe ist die "Auentura de los cuydados en los descuydos del amor" aus der "Chrónica del Príncipe Don Florisel de Niquea" (Amadiszyklus Buch IX—XI), die manche Parallelen zu dem leichten Liebesgetändel in LLL zeigt, vor allem aber die bekannte Erzählung vom "*Curioso Impertinente*" im "Don Quijote" (Buch I, Kap. 33—35), die, wie das ganze Werk, in England bereits vor Sheltons Übersetzung (1612) bekannt war. Es ist die Geschichte von dem florentinischen Edelmann, der die Treue seiner Frau durch einen Freund mutwillig auf die Probe stellen will. Dem tragischen, psychologisch fein begründeten Ausgang des Originals, in dem der Gatte seine Torheit mit dem Leben büßt, schließt sich die anonyme "Second Maiden's Tragedy" (1611 aufgeführt) an, wie Rosenbach (Mod. Lang. Notes XVII 6, S. 357ff.) gezeigt hat; in Fields "Amends for Ladies" scheitern dagegen alle Versuche des Verführers; und Beaumont-Fletchers "Coxcomb" (1610 gespielt) malt gar das Liebesidyll des ehebrecherischen Paares aus, ohne ein Ende mit Schrecken heraufzubeschwören (s. auch Creizenach, Bd. IV, S. 227).

Aus der zweiten Gruppe wähle ich ein Beispiel, um zu zeigen, mit welcherlei Änderungen die Elisabethaner einen echt spanisch behandelten Stoff dem Geist ihrer englischen Zuhörer anzupassen versuchten: Fletchers 1615(?) gespielte "Chances", die Dramatisierung der "*Señora Cornelia*", die Cervantes als vierte Geschichte im 2. Buch seiner "Novelas Ejemplares" veröffentlichte. In den Mittelpunkt der Handlung stellt die Novelle zwei Spanier, die an der Universität Bologna studieren. Durch Zufall zu Mitwissern des Geheimnisses einer unglücklichen Dame geworden, die eben einem Kinde das Leben geschenkt, schützen sie sie vor der Rache ihres Bruders, stellen ihr ihre Wohnung zur Verfügung, nehmen sich des Neugeborenen an, verhindern einen nächtlichen Straßenkampf zwischen dem Bruder und dem Verführer und bringen schließlich eine allgemeine Versöhnung zustande. Da die Dame aus dem höchsten Adel stammt und der Verführer, der Herzog von Ferrara, keinen Augenblick zögert, in eine Ehe mit ihr

zu willigen, löst sich alles in Wohlgefallen auf. Die beiden Spanier aber sehen sich reichlich entschädigt für ihr Zartgefühl, ihre Uneigennützigkeit und lautere Gesinnung, die der Verfasser auf Schritt und Tritt ins hellste Licht zu rücken bemüht ist — bis auf eine Stelle, wo die Wirtin der beiden Studenten bemerkt, "que no desechan ripio", sie ließen sich die Gelegenheit nicht entgehen. Diese Bemerkung war sicherlich für Fletcher die Veranlassung, den Charakter der zwei Freunde auf eine ganz andere Grundlage zu stellen. Wir erinnern uns, daß seit 1588 ein derartiger Adel der Gesinnung bei Spaniern nicht nach dem Geschmack des elisabethanischen Publikums war. Außerdem hatte die wachsende moralische Ungebundenheit der Bühne, die im Jahre 1642 zur gänzlichen Schließung der Theater führte, bereits ihre Schatten vorausgeworfen. Daher schildert Fletcher in den "Chances" unsere jungen Leute als

"Spaniards...jennets of high mettle,
Things that will thresh the devil or his dam,
Let 'im appear but cloven —" (III,3).

Don John insbesondere, die ausgeführtere der beiden Gestalten, ist schlecht dabei gefahren. Individueller und lebendiger gezeichnet, als in der Novelle, wird er dennoch zum Schwätzer, "the arrant'st Jack in all this city" (III,3), der seine Zeit mit Schwelgerei und schlüpfrigen Gesprächen totschlägt, was ihn selbst zu dem Geständnis veranlaßt, daß durch seinen Tod viel Geld gespart werden könnte—

"there's so much money saved in lechery" (IV,3) —

kurz, wir finden ihn als eine Persönlichkeit geschildert, die mehr als den bloßen Namen mit dem großen Verführer der Weltliteratur gemeinsam hat, den Tellez de Molina einige fünfzehn Jahre später im "Burlador de Sevilla" zum ersten Mal auf die Bühne stellte.

Einmal wird diese einzige wirklich durchgreifende, durch die Rücksicht auf das Theater gebotene Änderung der ursprünglichen Charaktere sehr geschickt benutzt, um die Motivierung der Novelle zu verbessern: die Liederlichkeit der Studenten gibt der Wirtin einen einleuchtenden Grund, die ihr anvertraute Dame aus der Wohnung der beiden Freunde zu entfernen und sie der Sorge eines ihrer Bekannten anzuvertrauen. Bei Cervantes ist dies ein ehrwürdiger Landpfarrer in der Nähe von Bologna, im Drama hat er sein Priesterkleid mit dem eines Latein- und Musiklehrers vertauscht; außerdem versteht er sich auf Nekromantie, Geistererscheinungen, Teufelsbeschwörungen und magische Kunststückchen. Diese Art Scherz, die sich an den ungebildeten Teil des Publikums wandte, die Durchsetzung des geläuterten Geschmacks eines Cervantes mit gutbürgerlichem englischen Humor, die breitere Ausspinnung der Handlung (besonders der anstößigen Partien darin), ein plastisches Herausarbeiten der Figuren im Sinne des Zeitgeschmackes, das Ändern und Hinzufügen einiger weniger Namen — das waren die Zurechtstutzungen, die sich eine solche in sich abgeschlossene Novelle gefallen lassen mußte, um würdig befunden zu werden, über eine Londoner Bühne zu gehen.

Ähnliche Verwandlungen lassen sich auch an Gonzalo de Céspedes "Poema Trágico del Español Gerardo y Desengaño del Amor lascivo" (1622 übersetzt) nachweisen, in dem Koeppel die Quelle zu Fletchers "Spanish Curate" (liz. 1622;

vgl. Quellenstud. S. 107) und "The Maid in the Mill" (liz. 1623: vgl. Quellenstud. S. 111) festgestellt hat. Ebenso an einer andern der "Novelas Ejemplares": "La Fuerza de la Sangre", aus der derselbe Verfasser in "The Queen of Corinth" (Quellenstud. S. 74) und Middleton in "Spanish Gipsy" schöpfen. Letzteres Stück entlehnt daneben aus der "Gitanilla" des Cervantes (vgl. Ward, Bd. II, S. 508) denselben Stoff, der später durch Webers "Preziosa", Victor Hugos Esmeralda in "Notre Dame" und Longfellows "Spanish Student" unvergänglich geworden ist. Statt weiterer Aufzählungen mögen einige statistische Angaben kennzeichnen, wie außerordentlich wichtig die spanischen Novellen für das Drama geworden sind, wenn es auch über die Herkunft dieser seiner Stoffe selber keine direkten Aufschlüsse gegeben hat. Schelling (Bd. II, S. 206ff.) zählt 17 Stück von Beaumont und Fletcher auf, die Spuren spanischer Quellen erkennen lassen; außerdem 8 elisabethanische (5 von Beaumont-Fletcher eingerechnet), die auf Cervantes' "Novelas Ejemplares" zurückgehen. Koeppel weist an 11 Fletcherschen Stücken spanische Vorbilder nach, davon 8, zu denen Cervantes irgendwie Pate gestanden hat, während die übrigen Dramatiker Anleihen bei Lope de Vega, Juan de Flores und dem obenerwähnten Gonzalo de Céspedes gemacht haben. Diese Zahlen beweisen deutlich, wie sehr die englische Bühne gegen das Ende der von uns betrachteten Periode mit spanischen Stoffen gesättigt war und geben zu bedenken, eine wie enge Bekanntschaft mit spanischer Wesensart, Lebensgewohnheiten, Sitten und Bräuchen den Engländern auf dem Wege des Buchwissens vermittelt worden sein muß, eine Bekanntschaft, die wir später, bei Behandlung der Einflüsse der spanischen Kultur, in ihren Einzeläußerungen näher beleuchten wollen.

Nächst der Novelle kommt als spanische Quelle für elisabethanische Dramen der Schäferroman in Betracht, wenn auch in weit geringerem Maße. Das erste Haupterzeugnis dieser Literaturgattung war bekanntlich die "Arcadia" des Italieners Sannazaro (1502 gedruckt), eine Aneinanderreihung idyllischer Episoden, die der Portugiese Jorge de Montemayor in seiner spanisch geschriebenen "Diana Enamorada" um 1558 nachahmte und in ein festeres Gefüge brachte. Wiederum ist es das spanische, nicht das italienische Grundwerk, auf dem sich die englische Schäferpoesie aufbaut, seit Sydney Teile daraus in seiner "Arcadia" (1581) dem Geist der englischen Sprache und des Hofes anpaßte und ihm dadurch Bürgerrecht in England verlieh. Das war lange vor dem Erscheinen wortgetreuer Übersetzungen: an diese Aufgabe gingen Sir Thomas Wilson (nicht Wilcox, wie Underhill schreibt) 1596 und Thomas Paston 1598 heran, beide ohne über Fragmente hinauszugelangen. Erst Bartholomew Yonge veröffentlichte, im selben Jahre wie Paston, sein vollständiges Manuskript, dessen Text auf Montemayors um die Fortsetzungen von Alonzo Pérez (1562) und Gaspar Gil Polo (1564) erweiterte "Diana" zurückgeht. Allerdings war es, nach Hume, bereits 1583 vollendet und ziemlich gut bekannt. Eine Episode daraus könnte also der Autor der "History of Felix and Philiomena" benutzt haben, die der Hof am 3. Januar 1585 zu Greenwich aufführen ließ. Der Inhalt ist aber nur aus dem Titel des Stückes zu erschließen, das verloren gegangen ist. Als Verfasser hat man Anthony Munday

vermutet, den bekannten Bearbeiter der Amadisbücher (so Schelling, Bd. II, S. 204). Zu literarischer Bedeutung ist es durch zweierlei Umstände gelangt: zunächst, daß es — abgesehen von dem ganz frühen "Calisto and Melebea", von dem noch die Rede sein wird — das einzige englische Stück ist, welches vor der Ära König Jakobs augenscheinlich einen spanischen Schriftsteller als Vorlage benutzt[1]); dann aber, weil es vermutlich eine Teilquelle zu Shakespeares "Two Gentlemen of Verona" darstellt.

Es war früher üblich, dieses Stück auf die italienische Form des Stoffes zurückzuführen, wie sie sich in den Novellen des Bandello findet, die Barnaby Rich ins Englische übertrug ("Nicuola e Paolo"), und wie sie allerdings auch dem spanischen Werk vorgelegen hatte. Aber die Abenteuer der liebenden Julia, die ihrem treulosen Proteus in Pagentracht nachzieht, gleichen denen der Felismena mit Don Felix im zweiten Buch von Montemayors Diana oft so wörtlich, daß ich hoffe, durch Gegenüberstellung beider Shakespeares direkte Abhängigkeit von unserm Schäferroman endgültig beweisen zu können. Damit ist jedoch nicht zugleich der Beweis erbracht, daß Shakespeare Spanisch verstand; ihm konnte Yonges eben angeführtes Manuskript zugänglich sein, oder auch die 1578 von Nicolas Collin veröffentlichte französische Übersetzung. Aber auf alle Fälle war es ein Montemayor, nicht die ähnliche oder parallele Erzählung eines andern Novellisten, die ihm vorlag. Genau im Gang der Handlung entlehnt sind die Szenen, wo Julia sich entschließt, Männertracht anzulegen (II,7) und wo sie dem Ständchen des Proteus unter Silvias Kammer lauscht (IV,2). Darüber hinaus finde ich eine Stelle, die fast wie eine freie poetische Umschreibung des Originals anmutet. Sie steht im I. Akt, 2. Szene. Die Zofe hat eben eine Liebesepistel des Proteus an ihre Herrin abgeben wollen. Diese verweigert die Annahme. Im nächsten Augenblick bereut sie es aber schon und ruft das Mädchen zurück, um ihr das Schreiben nachträglich abzulisten. Die nun folgende Situation erzählt in der Novelle Felismena selbst folgendermaßen (wobei zu bemerken ist, daß hier eine Nacht zwischen den eben geschilderten Vorgängen liegt, statt eines Augenblicks, wie bei Shakespeare):

> "Pues venido el día, y mas tarde de lo que yo quisiera, la discreta Rosina entró á darme de vestir, y se dejó adrede caer la carta en el suelo. Y como le ví, la dije: »¿ Qué es esto que cayó ahi ? muéstralo acá.« — "No es nada, señora, dijo ella". — Ora muéstralo acá, dije yo, no me enojes, ó dime lo que es.« — "Jesus, señora, dijo ella, para qué lo quiere ver ? La carta de ayer es". — »No es por cierto, dije yo, muéstrala acá, por ver si mientes.« — Aun yo no lo hube dicho, cuando ella me la puso en las manos, diciendo: "Mal me haya Dios, si es otra cosa." — Yo, aunque la conocí muy bien, dije: »En verdad que no es esta, que yo la conozco, y de algun tu enamorado debe ser.« (ed. Lemcke, Handbuch etc., Bd. I, S. 246).

[1]) W. Keller und G. C. Moore entscheiden sich zwar für ein ital. Original, Pasqualigos "Il Fedele" (Shakesp. Jahrb. XLV, S. 286). Doch scheint mir die Anlehnung an Montemayors Namen Felix und Felismena auf diesen hinzuweisen.

Man vergleiche damit die Worte Shakespeares:

"Luc. [re-entering]: What would your ladyship?
Jul.: Is't near dinner-time?
Luc.: I would it were;
That you might kill your stomach on your meat,
And not upon your maid.
Jul.: What is't that you took up so gingerly?
Luc.: Nothing.
Jul.: Why did'st thou stoop, then?
Luc.: To take a paper up that I let fall.
Jul.: And is that paper nothing?
Luc.: Nothing concerning me.
Jul.: Then let it lie [Wortspiel liegen — lügen!] for those that it concerns.
Luc.: Madam, it will not lie where it concerns,
Unless I have a false interpreter.
Jul.: Some love of yours hath writ to you in rhyme."

Diese Stelle, der greifbarste Beweis spanischen Einflusses bei Shakespeare, genügt meines Erachtens, um für den Schäferroman Montemayors einen Platz in den vorliegenden Ausführungen zu rechtfertigen, selbst dann, wenn man ihm keinerlei andere Einwirkungen zubilligt, wenn man etwa die Waldszenen aus As und Tw. aus Greenes J4 und Bac., gänzlich auf zeitgenössische englische Werke zurückführt und jede gerade Linie von der Hand weist, die den spanischen Autor mit dem englischen Schäferdrama verbinden könnte, das in Peele, in Lylys Hofschauspielen, Fletchers Faithful Sh. und Jonsons Sad. seine Meister fand. Ein Hinweis jedoch auf den Autor oder Titel eines hierhergehörigen spanischen Werkes, wie er beim philosophischen Traktat, beim höfischen Erziehungsroman und den Ritterbüchern häufig ist, wird, das sei zum Schluß bemerkt, bei dieser Literaturgattung ebensowenig begegnen, wie bei der Novelle im voraufgegangenen Absatz.

Spanische Novelle sowohl wie spanischer Schäferroman sind also von den Elisabethanern nur stofflich ausgeschöpft worden, wobei die Abhängigkeit der Schriftsteller zwischen völliger Dramatisierung der Vorlage wie in Chances und teilweiser Entlehnung einzelner Handlungsmomente schwankt wie in Gent. Der nächste hier zu behandelnde spanische Literatureinfluß charakterisiert sich durch das bestimmte Sondergepräge, das er mehreren typischen Ausländergestalten der damaligen englischen Bühne verlieh, die alle im Grunde auf den "miles gloriosus", den großsprecherischen Soldaten, zurückgehen. Nur daß dieser in klassischen Tagen ein von einem Schwarm von Parasiten bewunderter martialischer Renommist war, nun aber ein von allen durchschauter verschämter Armer geworden ist, dessen Benehmen das der Straße und dessen Feigheit die des herumziehenden Vagabunden ist. Bereits in der italienischen Komödie vorgebildet, wo sie oft ein hervorstechendes Merkmal der Spanier ist, hat diese abwärts gerichtete Entwicklung im Charakter des Bramarbas ihren Abschluß auf dem englischen Theater gefunden, und zwar seit Einführung der spanischen

"Novela de Pícaros" oder des Schelmenromans — ein Zusammenhang, den ich bisher nirgends deutlich ausgesprochen gesehen habe und den bestimmter nachzuweisen daher der Zweck des vorliegenden Abschnitts ist.

Das Grundbuch der Schelmenliteratur ist der "Lazarillo de Tormes", der 1554 in Burgos erschien und, obgleich vermutlich zu Unrecht, bereits seit 1607 durch die Überlieferung Don Hurtado de Mendoza zugesprochen wird, dem tiefgründigen Renaissancegelehrten, Staatsmann und Soldaten.[1]) Er hatte eine Unmenge "zweiter Teile" und Nachahmungen im Gefolge, unter denen es der "Guzmán de Alfarache" des Mateo Alemán (1599) zu besonderer Berühmtheit brachte. In England taucht der "Lazarillo" 1576 in einer Übersetzung des David Rowland of Anglesey auf, die beispiellosen Anklang im Volk fand und es trotz späterer Konkurrenzunternehmungen bis zur 20. Auflage brachte. Den "Guzmán" bearbeitete James Mabbe (der berühmte "Celestina"-Übersetzer) unter dem Titel "The Rogue" im Jahre 1623. Doch scheint mir aus der Ähnlichkeit einer Anekdote im zweiten Teil dieses Werkes mit der Handlung in Fletchers Lawyer (1620?) hervorzugehen, daß der Roman den Dramatikern vor 1623 zugänglich war.

Namentliche Hinweise auf berühmte spanische Schelme finden sich oft. Fünfzehn Jahre nach Mabbes Übertragung tritt in Lad. Tr. "*Guzman*, a braggadoccio Spaniard" auf, und in Shirleys Venice I.2 (1639) sagt Ursula von ihrem Sohn: "He deserves a pension for reading Amadis of Gaul, and Guzman, and Don Quixote, but I'll read him a lecture." *Lazarillos* Name ist uns schon früher als der der komischen Hauptgestalt in Blurt begegnet. Auch im Personenverzeichnis zu Woman-Hat., taucht er als "a voluptuous Smell-Feast" auf, allerdings ohne weitere literarische Verwandtschaft mit seinem Namensvetter, ebensowenig wie "Lazarello, Minion to Antonio" (ital. Suffix!) unter den Personen zu All's Lost; dagegen teilt in Cure der spanische Diener Lazarillo mit seinem Vorbilde die unstillbare Sehnsucht nach einem fetten Bissen. Den Namen des angeblichen Verfassers der ersten Schelmenerzählung gebraucht der Clown Soto in Gipsy II.1, wenn er seinen Herrn großartig betitelt: "Don Tomazo Portacareco, nuncle to *Don Hortado de Mendonza*, cousin-german to the conde de Tindilla, and natural brother to Francisco de Bavadilla one of the commendadores of Alcantara." Doch scheint mir wenig wahrscheinlich, daß in dieser Stelle ein Hinweis auf Mendoza als Verfasser des "Lazarillo" liegt. Offenbar handelt es sich hier nicht um literarische Reminiszenzen, sondern der Wirklichkeit entnommene Namen: ein Zweig der Mendoza führte den Titel "Grafen von Tendilla", Verschwägerungen zwischen den Mendozas und Puertocarreros (so lautet der Name eigentlich) fanden gegen Ende des 16. Jahrh. verschiedentlich statt. (Vgl. den Neudruck der "Historia de los Condes de Tendilla" von Gabriel Rodríguez de Ardila y Esquivias, hsg. von R. Foulché-Delbosc in Revue hispanique, Bd. 31, 1914, S. 63ff.). Natürlich ist alles durcheinandergeworfen. Daß Mendozas Name in London besonders bekannt war, ist nicht weiter verwunderlich, nachdem dieser

[1]) Über die Verfasserfrage des „Lazarillo de Tormes" vergl. R. Foulché-Delbosc, Les œuvres attribuées à Mendoza. Revue hispanique, Bd. 31, 1914, S. 16.

im Jahre 1537 zur Durchführung einer hohen diplomatischen Sendung persönlich am englischen Hofe anwesend war. Wir können uns vorstellen, dass der um einen hochtrabenden spanischen Adelsnamen verlegene Dramatiker einfach aus dem Schatz seiner Erinnerungen auf Mendoza zurückgriff. Mendozas Name ist aber als der eines hervorragenden Spaniers mehr oder weniger willkürlich gewählt worden, genau so wie der kurz dahinterstehende des Francisco de Bavadilla (Bobadilla), den die Geschichte als denjenigen brandmarkt, der Columbus in Eisen schlagen ließ, und der, außer bei Ford, auch zu dem "fencing Burgullian[1])" Bobadilla (auch Bobadilla, Bobadillo, Bobabilla gedruckt) in Ben Jonsons In IV,4 Taufpate gestanden haben könnte, auf den sich seinerseits wieder Chapman in Gentlem.-Ush. V,1 bezieht. Übrigens hieß einer der ersten Genossen des den Elisabethanern sattsam bekannten Ignatius von Loyola (S. 24 d. Arb.) gleichfalls Bobadilla. Die Beziehung ist also möglicherweise auf diesem Wege zu suchen.

Schließlich setzt auch das Auftauchen einer Anzahl spanischer Fachausdrücke die Kenntnis des Schelmenromans bei den Elisabethanern voraus. Das Wort, nach dem diese Literaturgattung in ihrem Heimatland bezeichnet worden ist, taucht in Lad. Tr. IV,2 (S. 47 d. Arb.), Brothers V,3 und Gipsy II,1 auf. Hier spricht ein spanischer Aristokrat davon: "The Arts of Cocoquismo and Germania[2]) used by our *Spanish pickaroes* — I mean filching, foysting, nimming, jilting — we defy." An weiteren hierhergehörigen Ausdrücken begegnen uns *bravo* im Sinne von *bravado*[3]), das einen Prahlhans, im weiteren Sinne auch einen Raufbold bedeutet, *ladrón*, Dieb (Brothers V,3) und *guitón*, ein Landstreicher oder vagabundierender Bettler (Chess I,1: "the reverence we give these guitonens"). Auch den Eigennamen *Bragardo* könnte man heranziehen, der als Nebenform zu "Braggard" (modern "braggart", Aufschneider) in Solim. I,6 und als Name eines "ruffian" in Wit of a Wom. (Zeile 880 u. 1667) eine Rolle spielt. Er stammt zwar nicht aus dem Spanischen, sondern, wie aus der Charakterzeichnung dieser Gestalt in dem zweiten der Stücke deutlich hervorgeht, vom engl. Substantiv "braggard", das der Autor jedoch dadurch spanisch zustutzt, daß er es Personennamen wie Astripardo, Basilardo, Cropardo, Polinardo und Ricardo angleicht, die ihm als Amadisritter in der Literatur bekannt waren — eine ähnliche komische Hispanisierung wie sie Chapman in Alex. (Sz. II) vornimmt: "I am signeor Bragadino, the martiall Spaniardo."

Diese philologischen Einflüsse des pikaresken Romans vorausgeschickt, wird man an die Möglichkeit einer Einwirkung auf die charakteristische Gestaltung

[1]) entstellt aus "Burgundian", angeblich in Erinnerung an die Niederlage des Bastards von Burgund in einem Streit mit Sir Anthony Woodville (1467). (NED). Über die Dissimulation von n und d zu ll in diesem Wort vgl. Weekley, Romance of Names, London 1914, S. 36.

[2]) "Cocoquismo" fasse ich mit Dyce als Entstellung aus "cacoquismo", im Span. nicht belegt, aber aus sp. "caco" Taschendieb gebildet, sp. "germanía" oder "jerigonza" ist die Gauner- oder Zigeunersprache. Vgl. auch Gr. Dicc. port., Art. Geringonça: "Linguagem particular e convencional dos ciganos e ladrões, para não serem entendidos."

[3]) *bravo:* Cynth. V,4; Epicoene III,6; Dutch IV,3; Maid of Hon. IV,5. *braves:* Widow's V,3. *bravadoes:* Pilgr. I,1; Alph. V,1 (beide Zitate vor 1653, der ältesten Anführung, die NED für diese Sonderbedeutung gibt).

gewisser elisabethanischer Bühnenfiguren vom "miles-gloriosus"-Schlag nicht von der Hand weisen können, besonders dort, wo dieser "miles-gloriosus" als ein Angehöriger des spanischen Volkes dargestellt wird. Es handelt sich hier im grossen und ganzen um dieselben Gestalten, deren euphuistische Eigenschaften bereits bei der Besprechung von Guevaras Hoftraktaten gekennzeichnet wurden: Don Adriano de Armado und seine Sippe: Middletons Lazarillo, Fords Guzman und Chapmans Bragadino. Der Gabe schönrednerischer Zungenfertigkeit ermangelnd, einzig und allein als Soldat, gesellt sich hierzu noch Captain Bobadilia in "Everyman in his Humour", während Falstaff und Autolycus, auch Fähnrich Pistol, ihrer nichtspanischen Staatszugehörigkeit wegen außer Betracht bleiben sollen, obschon manches Merkmal der folgenden Ausführungen auch sie als Picaros von echtem Schrot und Korn erweisen würde.

Hinsichtlich der Darstellung der charakteristischen Züge spanischen Schelmentums schließe ich mich der Autorität Frank W. Chandlers an, dessen Buch "Romances of Roguery" (New York, 1899) die umfassendste Arbeit auf diesem Gebiet darstellt.

Sich mit ihrem *Kriegerberuf* zu brüsten, ist eine Schwäche aller dieser pikaresken Großtuer. Armado läßt sich von Holofernes mit "Most military Sir" anreden (V,1, 38), übernimmt im Spiel von den "Nine Worthies" die Heldenrolle des Hektor (V,2) und vergleicht Cupidos Liebespfeil in einer ebenso martialischen Metapher mit der Keule des Herkules oder dem Rapier eines Spaniers (I,2), wie Lazarillo, "a servitor to god Mars" (I.2), den Cupido bittet: "grant that my blushing prove not a linstock, and give fire too suddenly to the »Roaring Meg« [Name eines Belagerungsgeschützes] of my desires" (II,2). Daß schon Armados Name möglicherweise eine kriegerische Anspielung enthält, wurde erwähnt; auch führt er den spanischen Fachausdruck "fortuna de la guerra" (V,2, 533) im Munde. Wogegen Lazarillo, einer beliebten Redeblüte seines spanischen Zunftgenossen folgend, durch die Welt ziehen will "as Alexander Magnus did, to conquer" (I,2). (Chandler, S. 47—48).

Der spanische Gauner stellt sich als *Prahler* dar, den niemand ernst nimmt (Chandler, S. 48 und 56), trotz seiner großartigen Pose. Ebenso ergeht es Armado, wenn Biron ihn als "braggart" bezeichnet (V,2 545) und Holofernes folgende Schilderung von ihm entwirft:

> "His humour is lofty, his discourse peremptory, his tongue filed, his eye ambitious, his gait majestical, and his general behaviour, vain, ridiculous, and thrasonical. He is too picked, too spruce, too affected, too odd, as it were, too peregrinate, as I may call it". (V,1).

Ob der hier auftauchende Ausdruck "too peregrinate" ein Hieb auf Armados angebliches Urbild Antonio Pérez ist, der sich mit Vorliebe einen Wanderer in der Fremde (sp. peregrino) nennt (vgl. Humes Hypothese, S. 31f. d. Arb.), möge dahingestellt bleiben; jedenfalls dient er dazu, das Großsprecherische in Armados Wesen lächerlich zu machen und gleichzeitig den Ausländer hervorzuheben, dem ein solches Wesen eignet. Daß gerade ein Spanier mit dieser Untugend behaftet ist, wird uns nach unseren früheren Erfahrungen nicht wundernehmen. Hatte man nicht in den Tagen der Armada Spaniens ungeheuren Kraftaufwand mit

eigenen Augen angesehen? Und war nicht ein "Viel Lärm um Nichts" das klägliche Ergebnis des ganzen mit großen Worten angekündigten Unternehmens gewesen? Daß man diese Prahlerei nicht dem spanischen Volke, sondern nur seiner Regierung zur Last legen konnte, erkennen unsere Dramatiker freilich nicht. Schon in H 4 B V,3, 125 hat "the bragging Spaniard" Sprichwortcharakter angenommen. Webster rechnet im Malc. als Prozentsatz heraus: "amongst a hundred Spaniards, three score braggarts" (III,1). Demgemäß ist auch die ganze literarische Verwandtschaft Armados in gleichem Maße mit dieser Eigenschaft behaftet: Bragadino, in dessen Namen schon dieselbe Anspielung liegt, wie in dem früher angeführten Bragardo (S. 44 d. Arb.); Guzman, der "braggadoccio Spaniard"; und der schwadronnierende "soldier and gentleman" Bobadilia. Alle erzählen sie dieselben Großtaten von sich, alle dünken sich turmhoch über ihre Bewunderer erhaben, und alle werden erbarmungslos gedemütigt, sobald es von Worten zu Taten kommen soll: Lazarillo fällt im Hemd[1]), den Degen in der Hand, in die Dunggrube (IV,1), Bragadino verspricht kleinlaut "to bite his thumbs" (Sz. 2.), Guzman erhält einen Fußtritt (IV,2), und Bobadilia wird von Squire Downright jämmerlich verprügelt (IV,5).

Feigheit ist nach Chandler (S. 80) ein anderer hervorstechender Zug des Picaro. Estevanillo Gonzalez, solch ein typischer Schelm und Soldat im Roman, hat sich während der Schlacht bei Nördlingen in einen Graben geflüchtet. Neben ihm liegt ein verwundeter Feind, den er für tot hält. Da regt sich dieser, und schon reißt unser Held aus, so schnell ihn seine Beine tragen. Nun erschien der "Estevanillo" freilich erst 1646; in weniger drastischer Ausmalung finden sich aber Heuhaufen und Straßenpfützen bereits als Requisit für seine Vorgänger in ähnlichen Fällen. Dazu stimmt gut Lazarillos Verhalten in Blurt (I,2); denn jener ist "the Spanish curtal that in the last battle fled twenty miles ere he looked behind him." Der Mut Armados, der ohnehin durch seine wirklich aristokratische Herkunft etwas abseits von seinen Genossen steht, wird nirgendwo auf die Probe gestellt. Als es gerade zwischen ihm und Pompeius the Great alias Costard zum Kampfe kommen soll, gerät er in einen viel schlimmeren Konflikt: er müßte sich dazu die Hemdsärmel aufkrempen, und da er kein Hemd besitzt, bleibt ihm nichts anderes übrig, als trotz aller äußeren Vornehmheit seine Bedürftigkeit zu gestehen.

In der Tat ist der echte Picaro *arm* wie eine Kirchenmaus. So arm, "that he must steal the sacrament bread, if his master, the priest, will allow him only one onion every fourth day for fare" (Chandler, S. 47). Genügsamkeit ist also eine seiner unfreiwilligen Tugenden; keiner übt sie hoheitsvoller als unsere Bühnenhelden. Manchmal gelingt es ihnen dadurch, über den wahren Grund ihrer Enthaltsamkeit hinwegzutäuschen, so wenn der Tropf Matthew sich nicht im geringsten darüber wundert, seinen verehrten Captain Bobadilia in einer elenden Bude bei einem Glas Dünnbier vorzufinden (In I,4). Wo sie aber durchschaut wird, verfällt die Enthaltsamkeit der Lächerlichkeit. So parodiert Page

[1]) Da Nachthemden bis in die Zeit Jakobs I. eine Seltenheit waren (vgl. Dühren Bd. I, S. 215) ist diese Kostümierung bei der ausgesprochenen Armut Lazarillos einzig aus Rücksicht auf die Bühnenaufführung zu erklären.

Pilcher im Wechselreim mit einem Berufsgenossen die schmale Kost, die ihm sein Gebieter zukommen läßt, und nach der er offenbar den Namen trägt (pilcher, veralt. = Sprotte, Sardelle), mit folgenden Worten:

"Doyt: What meat eats the Spaniard?
Pilcher: Dried pilchers and poor-john.
Doyt: Alas, thou art almost marr'd!
Pilcher: My cheeks are fall'n and gone.
Doyt: Wouldst thou not leap a piece of meat?
Pilcher: O, how my teeth do water! I could eat:
'Fore the heavens, my flesh is almost gone
With eating of pilcher and poor-john". (Blurt I,2).

Wie der Herr, so der Knecht, und umgekehrt. Wir werden uns also auch Lazarillo de Tormes von derselben Magerkeit vorstellen müssen, wie sie etwa von Don Adriano de Armado geschildert wird. "[who has] no more man's blood in 's belly than will sup a flea" (V, 2,698). Doch hält Armado mehr auf seine Würde. Er entläßt seinen Liebesboten Costard nicht ohne "Remuneration", obgleich das Trinkgeld kaum drei Farthings beträgt (III,1). Lazarillo hingegen bezahlt überhaupt nicht; trotz aller Vorstellungen des Master Constable, der ihm nach seinem nächtlichen Grubenabenteuer bei der Dame Imperia einen neuen Rock geschenkt und 32 Schilling vorgeschossen hat, bleibt er bei seiner großartigen Auffassung: "it is thy hounour to have me die in thy debt" (V,3).

Ein gut Teil *Stolz* ist dem Picaro angeboren (Chandler, S. 46). Dieser kann tiefer wurzeln, wie bei Armado, wenn er trotz seiner Armut ein Trinkgeld gibt oder seinen Hemdmangel mit einem feierlichen Gelübde erklären will (wobei es ihm auf eine Notlüge freilich nicht ankommt). Es kann aber auch ein angemaßter, rein lächerlich wirkender Stolz sein, wenn z. B. — dem Schelmen Trapaza vergleichbar, der sich als Sohn eines Edelmanns von den Kanarischen Inseln ausgibt (Chandler S. 120) — Middletons Lazarillo sich seiner Verwandtschaft mit Don Diego, dem spanischen Adelantado rühmt (Blurt I,2 und IV,3); über die besondere Pointe, die für die Elisabethaner in diesem Namen Diego lag, wird weiter unten zu handeln sein (vgl. S. 121 d. Arb.). Noch weiter geht die Satire auf den Stolz (hier besonders Ahnenstolz) des Picaro bei Ford, der seinem Spanier Guzman (Lad. Tr. IV,2) folgenden hochadeligen Stammbaum gibt: Urgroßvater Herzog Desver di Gonzado (sp. desvergonzado), Großvater Argozile (sp. arguzil), Großvater mütterlicherseits Conde Scrivano (sp. escribano), Muttersvater Hijo di puto (sp. hijo de puta), Vater Don Picaro hijo di una pravada (sp. Don Pícaro, hijo de una pravada) — eine Liste, die eine andere Person des Stückes sehr sinnaber wenig standesgemäß mit Obergauner, Erzdieb, stutzohriger Schreiber, Hurensohn und Don Schurke, Sohn einer gebrandmarkten Hündin verdolmetscht.

In *Liebesangelegenheiten* heftet das Unglück sich dem Picaro an die Sohlen, und fast immer endet seine Werbung mit Schlägen oder Schlimmerem (vgl. Chandler, S. 71—72). Middletons Lazarillo, dessen Unbefangenheit in sexuellen Anspielungen auch eine seiner pikaresken Eigentümlichkeiten ist, erlebt als Belohnung für seine Bemühungen um die "höchst erlesene und göttliche" (I,2) Dame Imperia die Höllenfahrt durch eine Falltür, aus der er nachher stinkend wie Luzifer heraus-

kriecht (IV.2). Und Fords Guzman teilt das Los seiner spanischen Romangefährten Don Pablos und Bachiller Trapaza, indem er den Launen seiner geliebten Amoretta zuliebe die Tritte seiner Nebenbuhler heroisch über sich ergehen läßt (IV.2). Nur die Liebe, die Don Adriano zu Jacquenetta hegt, ist frei von solchen erbarmungslosen Späßen, wenngleich auch hier das schelmenhafte Element sich darin äußert, daß Jacquenetta eine grobe Bauernmagd ist. Man mag da eher an einen Zug denken, wie er fünfzehn Jahre später in Don Quijotes ritterlichem Schmachten nach Dulcinea del Toboso mit unvergänglicher Komik festgehalten worden ist.

Überblickt man noch einmal die ausschlaggebenden Merkmale im Charakter und Benehmen der Spanier, die als Soldaten auf der elisabethanischen Bühne auftreten, so findet man also für jedes dieser Merkmale ein entsprechendes Vorbild im spanischen Schelmenroman. Mithin muß ein direkter Einfluß dieser Literaturgattung auf die Spanier im elisabethanischen Drama angenommen werden, so wenig auch bisher darauf hingewiesen worden ist. Desgleichen glaube ich Underhills Behauptung entkräftet zu haben, Armado sei "more vainglorious than Spaniard", die Eckhardt dahin erweitert, es sei nichts Spanisches an ihm außer seinem Euphuismus.

Nur einen Zug verdanken diese Gestalten augenscheinlich der *italienischen Komödie:* Armado sowohl wie Lazarillo werden auf Schritt und Tritt von einem Pagen begleitet, einem vorlauten Bürschchen, das an seinem Herrn Kritik übt und flink mit einer Ausrede bei der Hand ist, wenn es über das zwischen den Zähnen Gemurmelte Auskunft geben soll (vgl. Creizenach, Bd. IV, S. 351). Aber auch hier möchte ich auf eine verwandte Gattung aufmerksam machen: die "escuderos" in den spanischen Ritterbüchern, denen Cervantes dann in Don Quijotes Schildknappen, dem ergötzlichen Sancho Panza, eine ähnliche realistische Grundlage gegeben hat, wie wir sie in den Pagen Pilcher (Blurt) und Moth (H 4) für das englische Drama der Shakespearezeit finden.

An Realistik dem Schelmenroman vergleichbar, wenn auch nicht durch direkte literarische Fäden mit ihm verbunden, und auch im Schauplatz und der niederen Sphäre seiner Gestalten durchaus sein Ebenbild, ist das einzige spanische dramatische Werk, das vor der Ära Lope de Vegas irgendwelchen Eindruck auf der englischen Bühne hinterlassen hat: die kraftvolle, ihrer Zeit weit vorauseilende "Comedia de Calisto y Melibea". Rodrigo de Cota hatte sie um 1480 begonnen, von Fernando de Rojas war sie bis zur Jahrhundertwende zum Abschluß gebracht worden. 1499 als dramatische Novelle oder Buchdrama in 16 Akten zu Burgos gedruckt, wurde sie allmählich auf 21 Akte erweitert und brachte es zu Weltruf unter dem Titel "La Celestina", den ihr ihr Bühnenbearbeiter Romero de Zepeda im Jahre 1582 verlieh.

Daß die "Celestina" sich in England erstaunlicher Beliebtheit erfreute, beweist ein kurzer Überblick über die Schicksale, die dieses Stück im Laufe eines Jahrhunderts bei den Elisabethanern erfuhr. Um 1530 wurde es als Interlude in Versen aufgeführt und den Bedürfnissen der damaligen Bühne angepaßt. Der Name des Bearbeiters ist nicht überliefert; vielleicht war es John Rastell selbst,

der Schwiegersohn Sir Thomas Mores, auf dessen Presse es unter dem etwas umständlichen Titel erschien: "A new comodye in englysh in maner Of an enterlude ryght elegant & full of craft of rethoryk, wherein is shewd & dyscrybyd as well the bewte & good propertes of women. as theyr vycys & evyll condicios, with a morall coclusion & exhortacyon to vertew". Fünfzig Jahre später ereiferte sich ein griesgrämiger Puritaner über "the tragical Comedie of Calistus, where the bawdresse Scelestina[1]) enflamed the maiden Melibea with her sorceries"[2]). Sie ist identisch mit einem Stück, das im Jahre 1582 am Londoner Hof aufgeführt wurde: "A Comedy of Beauty and Housewifery, on St. John's day, by the Lord Hunsdon's servants". Unterm 24. Februar 1591 enthält das Buchhändlerregister einen Eintrag, der sich auf die Veröffentlichung von "Lacelestina Comedia in Spanyshe [d. h. also wohl eine Übersetzung aus dem span.]" bezieht, und am 5. Oktober 1598 wird die Druckerlaubnis erteilt für "a booke entituled the tragick comedye of Celestina wherein are discoursed in most pleasant stile many Philosophical sentences and advertisements verye necessarye for younge gentlemen Discoveringe the sleights of treacherous servantes and the subtle cariages of filthye bawdes" (Arber's Transcript of the Stationers' Register, Bd. III, S. 42). In "Englishmen for my Money" Vers 983, einem Stück, das vermutlich um 1598 von Haughton verfaßt, aber erst 1616 aufgeführt worden ist, finde ich dann eine "Madame celestura de la I know not what"; ist dies, wie ich vermute, ein Druckfehler für "Celestina", so würde dies, neben der jungen Witwe Celestina, einer Person aus Shirleys "Lady of Pleasure", die einzige weitere Erwähnung des sp. Eigennamens Celestina in der englischen Dramenliteratur sein. Schließlich unternahm noch James Mabbe (nicht Thomas Mabbe, wie Collier II, 36 und II,408 schreibt) — er ist uns bereits als Übersetzer des Guzmán de Alfarache bekannt — eine wörtliche Übertragung, zu der die Druckerlaubnis seinem Bruder Raph Mabb (sic!) am 27. Februar 1630 erteilt wurde (Arber's Transcript of the Stat. Reg., Bd. IV, S. 812), genau 100 Jahre nach Einführung der "Celestina" in England. Das Buch erschien 1631 unter dem Titel "The Spanisch Bawd Represented in Celestina, or the Tragick-Comedy of Calisto and Melibea", als Herausgeber zeichnete Don Diego Puede-Ser (span., = engl. Sir James May-Be, Pseudonym für Mabbe.) Es war die erste Gesamtbearbeitung in Prosa, eine glückliche, federgewandte Wiedergabe des leidenschaftlichen Hauches, der über das Original gebreitet ist. Ein Neudruck dieser Übersetzung, zu dem J. Fitzmaurice-Kelly das Vorwort schrieb, findet sich in Tudor Translations, edited by W. E. Henley, VI., London 1894.

Von diesen Bearbeitungen ist für vorliegende Arbeit nur die von 1530 von Bedeutung. Ihr Inhalt ist kurz folgender. Calisto ist von seiner Angebeteten, der

---

[1]) Die Orthographie läßt eine Anspielung auf lat. scelestus "verrucht" vermuten – eine absichtliche Verdrehung, die auch sonst vorkommt –, wogegen der Verfasser des Interlude die richtige Bedeutung des spanischen Namens zu kennen scheint: "die Himmlische", vgl. V. 928ff. des Interl.)

[2]) Diese sowie die folgenden Angaben über Erwähnungen der "Celestina" zwischen 1530 und 1631 nach A. W. S. Rosenbach: The Influence of The Celestina in the Early English Drama (Shakesp. Jahrb. XXXIX S. 43ff.).

ehr- und tugendsamen Melebea, wegen seiner allzusinnlichen Liebesauffassung abgewiesen worden. Außer sich vor Schmerz, schüttet er sein Herz dem Diener Sempronio aus, der ihm die Vermittelung der gewerbsmäßigen Kupplerin Celestina zu gebrauchen anrät. Durch ein fürstliches Geschenk ist diese rasch gewonnen. Als Garnverkäuferin verkleidet, macht sie sich an Melebea heran, sagt ihr verbindliche Worte über ihre Jugend und Schönheit, erregt Mitleid für den (liebes)kranken Calisto und listet der Ahnungslosen einen Gürtel ab, um ihn sofort dem Liebhaber als Zeichen gefügigen Nachgebens zu überbringen. Soweit, bis zur Schürzung des Knotens, reicht die Abhängigkeit des Engländers von dem spanischen Original. Was nun bei ihm folgt, ist eine hilflose Verwirrung aller angesponnenen Fäden der Handlung. Über Calistos fernere Geschichte tappt man im Dunkeln. Dagegen tritt Melebeas Vater Danio auf und erzählt einen bösen Traum, der ihn kürzlich bedrückt hat. Er sah seine Tochter in einem schönen Garten lustwandeln. Darin standen zwei Brunnen, der eine heilkräftig und klar, faul und übelriechend der andere. Eine Hündin nun, mißgestaltet, langgeschwänzt und scheußlich anzusehen, fiel sein Kind an und suchte es in den trüben Tümpel hineinzulocken. Melebea konnte kein Auge von dem Untier wenden, trat an den Rand des Wassers, tat einen Schritt — und Danio erwachte. Durch die Erzählung nachdenklich gestimmt, berichtet das Mädchen dem Vater ihren Verkehr mit Celestina und bittet Gott um Verzeihung für ihre Sünde. Vater Danio ist zufriedengestellt und benutzt die Gelegenheit, den "Vätern, Müttern und Jugenderziehern" im Publikum ähnlich folgsame Kinder zu wünschen.

Die spanische "Celestina" dagegen endet tragisch, nicht nur für die Liebenden, sondern für alle Hauptpersonen. Melibea läßt sich von der Kupplerin beschwatzen, fängt Feuer und willigt in eine Zusammenkunft mit Calisto. Inzwischen geraten dessen Diener samt ihren Dirnen wegen des Kuppellohns miteinander in Streit, ermorden Celestina und werden der strafenden Gerechtigkeit überliefert. Die Dirnen dingen einen Mörder, der an Calisto die Hinrichtung ihrer Zuhälter rächen soll. Gerade in dem Augenblick überrascht, wo er von Melibea die Erfüllung aller Wünsche erreicht hat, entkommt Calisto, springt über die Mauer, gleitet aus und bricht sich das Genick. Die Geliebte, nunmehr zu tragischer Größe heranreifend, steht für ihre Tat ein, besteigt einen Turm, gesteht dem Vater die Geschichte ihres Unglücks und stürzt sich kopfüber über die Brüstung.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen dem englischen "Calisto" und der spanischen "Celestina" herrscht allgemein die Meinung, die sich von Literaturgeschichte zu Literaturgeschichte fortpflanzt, daß das Interlude aus den ersten vier Akten der 21 des Originals schöpfe, und daß der englische Bearbeiter ein hohes Maß von Selbständigkeit bewahrt habe. Beide Annahmen treffen nicht ganz zu. Denn die Anfangszeilen des Interlude mit ihren Anspielungen auf "Franciscus Petrarchus" und "Eraclito" gehen auf den "Prólogo" zurück, der zum erstenmal in der Sevillaner Ausgabe 1502 erscheint. Von den Akten ist der dritte des spanischen Stückes überhaupt nicht benutzt worden, während vom Beginn des fünften einige Redewendungen übernommen sind. Statt Akt I—IV als literarische Quellen anzugeben, müßte es also richtiger heißen, daß unser Interlude auf Bruchstücken des Prologs, großen zusammenhängenden Teilen von Akt I, II und

IV und wenigen Zeilen vom V. Akt einer spanischen Celestinaausgabe beruht, die nach 1502 erschienen ist. Beinahe zwei Drittel des Englischen lehnen sich mehr oder weniger wörtlich an das Original an: 673 von den 1099 englischen Versen entsprechen dem spanischen Text, meist so sklavisch als sich Prosa im knappen englischen "rhyme royal" wiedergeben läßt, höchst selten nur unter Zusammenziehung allzu weitschweifiger Tiraden zu kürzeren Zeilen sentenzenartigen Gepräges: von einer "Selbständigkeit" des Verfassers kann also nur cum grano salis die Rede sein. Auf einer im folgenden zusammengestellten Tabelle ist dieses Abhängigkeitsverhältnis unter Gegenüberstellung des spanischen und englischen Textes für jede einzelne Zeile ersichtlich: zugrundegelegt ist für die "Celestina" die Ausgabe von Julio Cejador y Frauca (Clásicos Castellanos), Madrid 1913, für "Calisto" der Neudruck der Malone Society 1908.

Zeilenentsprechungen sp. *Celestina* Seite u. Zeile	engl. *Calisto* Vers	Originalverse *Calisto*	Zeilenentsprechungen sp. *Celestina* Seite u. Zeile	engl. *Calisto* Vers	Originalverse *Calisto*	Zeilenentsprechungen sp. *Celestina* Seite u. Zeile	engl. *Calisto* Vers	Originalverse *Calisto*
				(Übertrag:	84)		(Übertrag:	150)
			54^{8} — 59^{19}	229—305†	16	119^{3} —^{5}	602	8
Prólogo			[Szene:	[Bericht:				
17^{10}—^{13}	1—3		60^{1} — 62^{24}]	322—375]*	5	120^{2} —^{3}	611	2
15^{1} —16^{2}	4—5		64^{3} —^{6}	381—383		(122^{6} —^{11}	(614—616)	2
		38	65^{4} —^{5}	384—385		(125^{3} —126^{9})	(619—638)†	
I. Auto			65^{6} —66^{5}	386—395*	2			
31^{21}—33^{13}	*44—61		67^{3} —^{6}	398—401	4	*/III. Auto/*		
33^{14}—^{15}	62—63		67^{12}—^{16}	406—410				
33^{20}—34^{9}	64—73	8	68^{8}	411—412		*IV. Auto*		56
34^{10}—^{14}	*82—85		69^{9} —^{12}	413—416	3	171^{9} —172^{8}	*695—701	2
(35^{13}—37^{1})	(86—88)	7	70^{6} —^{9}	420—426	7	172^{11}—^{16}	704—708	
39^{13}—^{14}	96—101	4	91^{2} —92^{3}	434—454		172^{19}—174^{1}	709—724	4
39^{15}—^{16}	103—104*	1	93^{1} —^{12}	455—468	7	174^{10}—175^{10}	729—745	4
39^{19}—40^{4}	114—120	9	93^{13}—^{19}	476—481	16	175^{10}—177^{16}	750—783	4
40^{6} —^{23}	121—132	1	95^{15}	498	5	177^{17}—180^{9}	788—829	
41^{4} —^{7}	134—137		98^{3} —99^{5}	504—520		181^{1} —182^{7}	830—854	
41^{10}—42^{10}	138—151	1	(101^{16}—102^{3})	(521—531)		185^{13}—187^{5}	855—879	
43^{15}	153		(102^{16}—103^{8})	(532—538)		188^{9} —189^{7}	880—889	
43^{20}—44^{8}	154—161	2	103^{9} —^{14}	539—545		189^{10}—190^{10}	890—901	15
45^{6} —^{12}	164—168		(104^{8} —105^{15})	(546—555)				
45^{15}—^{20}	169—172		105^{24}—108^{2}	556—587*	1	*V. Auto*		
50^{1} —^{6}	173—177		111^{7} —^{18}	589—595		193^{21}—194^{2}	917—919	
(50^{8} —51^{2})	(178—179)					193^{15}	920†	179†
51^{3} —^{15}	180—193	7	*II. Auto*					
(52^{6})	(201)	6	113^{11}—^{13}	596—597				
(52^{14}—53^{13})	(208—228)		(115^{8} —^{10})	(598—601)				
		84			150			426

„*Calisto*": Gesamtzahl: 1099 Verse; davon original: 426 „; a. d. Span. übernommen: 673 Verse

( ) keine wörtliche, wohl aber sinnentsprechende Übersetzung. * eine neue Person tritt auf.
† schließt eine Szenengruppe ab.

Statt der 14 Personen der "Celestina" haben wir es im Interlude mit 9 zu tun. 6 davon treten handelnd auf: Calisto und Melebea (die Liebenden); Sempronio und Parmeno (Calistos Diener); Danio (der Vater der Melebea) und Celestina[1]) (die Kupplerin). Die übrigen werden im Text angeführt: die Dirnen Elecea (V. 323ff.

[1]) V. 509: "Celestena" im Reim mit "Claudena". Sonst "moder Celestyne" V. 539.

= sp. Elicia) und Arusa (V. 556ff. = sp. Areusa); und Cryto (V. 326 = sp. Crito), Elecceas Liebhaber. Außerdem findet sich im "Calisto" als Vater Elecceas ein gewisser Elyso genannt (V. 555), der als Vater Areusas in der "Celestina" erwähnt wird (sp. Eliso), wo Areusa und Elicia Basen sind. Von orthographischen Abweichungen abgesehen, hat sich an den Eigennamen nichts verändert; nur Pleberio ist in einen "Danio" umgewandelt worden.

Schon die eben angeführte Namenliste hat etwas Auffälliges, wenn man sie mit denjenigen der zeitgenössischen Stücke des ältern Heywood und Shelton vergleicht. Sie ist die erste in England, die Taufnamen statt der herkömmlichen Magnificence, Liberty, Everyman, oder der schematischen "Palmer, Pardoner, Poticary, Pedlar" durchführt. Demgemäß sind auch die Träger der Namen nicht mehr Typen oder Klassenvertreter, sondern Individuen. Abstraktionen oder Allegorien jeder Art sind peinlich vermieden — bis auf jenen merkwürdigen Traum des Danio, die einzige Stelle, an der das Interlude, wie bereits hervorgehoben, sich von seiner Vorlage emanzipiert hat. Demgemäß zeigt sich der Bearbeiter, so lange er sich leiten läßt, als geschickter Nachahmer; auf eigene Füße gestellt, läßt er sehr schnell den angenommenen Realismus fahren und verfällt bedingungslos in die alte Sitte der Personifikation. Dreihundert Verse hindurch hatte er sich bemüht, den Charakter der Celestina mit einer Fülle höchst lebenswahrer Einzelzüge nachzuzeichnen. Nun wird sie plötzlich

"A foule rough bych aprikeryd cur...
whych strakyng her body along on the gras
And wt her tayle lykked her so that she
Made her selfe a fayre spaniell to be". (V. 962—65).

Mit andern Worten: die abstrakte Idee ihres verwerflichen Gewerbes, ein allgemeiner Begriff des Lasterhaften schwebt dem Dichter vor, das gerade Gegenteil jener geschäftigen, wetterwendischen, doppelzüngigen alten Hexe, die der Spanier durch ihre glänzende Überredungskunst ins Künstlerische, durch ihre mephistophelische Gewissenlosigkeit beinahe ins Gewaltige gesteigert hat.

Ein weiterer Blick auf das Personenverzeichnis lehrt, daß die Handlung weder auf klassischer, historischer noch biblischer Tradition beruhen kann. In der Tat ist "Calisto" ein weltliches Drama, das erste, das als Quelle das Leben und nur allein das Leben benutzt hat. Dazu bot freilich die spanische Vorlage so gut wie alle Unterlagen; dennoch bleibt es unstreitig das Verdienst des unbekannten Bearbeiters, daß er das neue Problem in ihr erkannte und daß er mit einem kühnen Wurf auf die englische Bühne zu stellen wagte, was jeder Zuhörer mit eigenen Augen in den Winkeln und Gäßchen der Stadt verfolgen konnte — ja, was mehr ist, daß er dies zum erstenmal in jenem glücklichen Mischstil von Romantik und Realismus tat, der sich gleichweit entfernt hält von Sentimentalität wie von übertriebenem Naturalismus. Vergleicht man damit die possenhafte Brautwerbung in "Ralph Royster Doyster", der 16 Jahre später auf der Bühne erschien und als erste englische Komödie gerühmt wird, so wird es doppelt auffällig, ein wie gerader Weg von Calistos leidenschaftlicher Liebe zu der allverzehrenden Glut eines Romeo führt, und von dem geschäftigen Treiben im Hause Celestinas zu Mistress Quicklys fragwürdigem Reich im Eberkopf zu Eastcheap (H 4 A II,4; III,3; B II,4).

Der Verfasser des "Calisto" muß ein kundiger Theaterfachmann gewesen sein; denn er erkannte, daß ein Buchdrama bei seinem englischen Publikum kein Glück haben konnte. Auf die Aufführung allein kam es an, und in diesem Sinn bearbeitete er die "Celestina". Doch hielt er sich, wie angedeutet, von der überkommenen Schablone der Moralitäten im allgemeinen fern. Vielmehr weisen, außer der Individualität der Gestalten und der Vermeidung des allegorischen Elements, noch weitere Züge in "Calisto" auf das "regular play" hin. Zunächst die weise Beschränkung des Interludienschreibers, der nur drei von den 21 Akten des Originals wählte, endlosen Akten, deren erster in der mir vorliegenden Ausgabe von Julio Cejador y Frauca über 80 Seiten umfaßt. Dann sein Versuch, die drei Einheiten von Ort, Zeit und Handlung zu beobachten, ohne wesentliche Einzelheiten des spanischen Stückes auszulassen, soweit sie in den von ihm benutzten Teilen enthalten sind. Zu diesem Zweck ersetzt er die 21 Bühnenverwandlungen der 3 zugrunde liegenden Akte durch vier Szenengruppen: 1. Garten bei Melebeas Haus, Z. 1—305; 2. Calistos Garten, Z. 306—638; 3. bei Melebea, Z. 640—928; 4. Im Hause Danios, Z. 930—1099. Wenn auch äußerlich durch keine Bühnenanweisung abgehoben, ist der Beginn einer neuen Gruppe leicht daran festzustellen, daß nach elisabethanischem Theaterbrauch die Bühne leer bleibt. Der Zusammenziehung der Schauplätze entsprechend wird die Dauer der Handlung auf wenige Stunden herabgesetzt, was manches "ayer" des Originals in ein "even now" verwandelt (z. B. Calisto Z. 824). Statt umständlich dargestellter Botengänge genügt ein Befehl oder ein kurzer Bericht. Einmal ist eine ganze episodische Handlung, die der Bearbeiter wohl ihrer effektvollen Komik wegen ungern missen wollte, in eine Erzählung umgewandelt worden: es ist die Stelle, wo der eifersüchtige Sempronio eine der Dirnen mit einem neuen Liebhaber zu überraschen droht. Sempronio klopft ungestüm an die Tür, der Galan wird auf den Dachboden gepackt, und nun gilt es alle Überredungskunst zusammenzunehmen, um dem wütend Einlaß Begehrenden klarzumachen, es sei die Geliebte eines Mönchs, deren Tritte er so ungeduldig über seinem Haupte vernehme (Calisto V. 322—375).

Ganz ist es freilich dem Verfasser des "Calisto" nicht gelungen, den freien Geist, den die pikareske "Celestina" atmet, in die strengen Regeln einer klassischen Tragödie zu zwingen. Ohne auf eine Art Klimax oder Peripetie Rücksicht zu nehmen, brach er dem Schluß des Werkes die Spitze ab. Statt der Katastrophe, die das Original mit so erdrückender Folgerichtigkeit und Notwendigkeit herbeiführt, wendet sich bei ihm alles zum Guten. Schulmeisterliche Gründe bewegen ihn, seine Heldin in einer wässerigen Moralpredigt zur bußfertigen Magdalena zu stempeln. Damit bleibt das Leben der Hauptgestalten zwar geschont; aber alle jene Keime werden hoffnungslos erstickt, die die "Celestina" turmhoch über ihre Zeit hinauswachsen lassen: die Ursprünglichkeit, Lebenstreue und überlegene Darstellung des gewagten Stoffs. Die Ethik des Spaniers widersprach der der Kirche: unseres Stückes "morall coclusion & exhortacyon to vertew" ist auf denselben Ton gestimmt wie der Bannfluch, mit dem der Oxforder Professor Luis Vives (selbst ein Spanier) die "Celestina" auf den "index expurgatorius" seiner "Institutio Christianae feminae" gesetzt hat. Vielleicht sollte diese "morall co-

clusion" weiter nichts als eine öffentliche Zustimmung zu dem Buch des Vives sein, das 1523 erschien; auf alle Fälle zerstört sie in höchstem Maße den einheitlichen Eindruck des Dramas, vor allem in dem Charakter der Heldin, die hier als artiges, unterwürfiges, wenn auch etwas eitles Mädchen erscheint, das sich mit seiner Sprödigkeit brüstet (V. 640ff.), aber sich dabei seiner Reize wohl bewußt ist:

"I know that nature hath gyvyn me bewte
with sanguynyous complecyon fauour & fayrness" (V. 16—17).

Bei dem Spanier hingegen ist sie ein heißblütiges südländisches Geschöpf, das zwischen Standesrücksichten und brünstigem Verlangen steuerlos hin- und herschwankt, sich aber schließlich über alle Schranken hinwegsetzt, die Liebe allein zur Richtschnur seines Handelns macht und durch einen selbstgewählten Sühnetod zeigt, daß es für seine Taten einzustehen vermag.

Außer Melebea hat der Bearbeiter eine zweite Gestalt seiner moralischen Tendenz untergeordnet, trotz abweichender Entwicklung in der "Celestina": Calistos Diener Parmeno, den er als eine Art guten Geist dem ruchlosen Treiben seines Genossen Sempronio gegenüberstellt, obgleich auch er zuletzt den Künsten der Kupplerin erliegt. Im Spanischen erscheint Pármeno als genau derselbe Picaro wie sein Spießgeselle; nur kehrt er die gutmütigen Merkmale des Typus hervor, solange ihm die Rolle des Biedermanns zustatten kommt. Sobald er sich mit seinem Herrn überwirft, stellt er den Sempronio an Liederlichkeit und Händelsucht beinahe in den Schatten, beansprucht Celestinas Kuppellohn für sich und hilft die Alte aus dem Wege räumen.

In bezug auf die Quellenfrage zu "Calisto" stehen sich zwei Meinungen gegenüber. Die eine behauptet, daß das Interlude direkt nach der spanischen Vorlage gearbeitet sei, die andere nimmt als Zwischenglied eine Bearbeitung in einer dritten Sprache an. Als solche kämen nur die vor das Jahr 1530 fallenden in Betracht. An die 1520 von Wirsung veröffentlichte deutsche Übersetzung ist wohl kaum zu denken. Underhill (S. 375) erkennt, ohne nähere Begründung, in einer italienischen Übersetzung des Alfonso Ordoñez (Venedig 1505) den Grundtext zum "Calisto"; auf eine französische Vorlage ließe der Ausdruck "Dew gard" (V. 80) schließen, doch findet er sich häufig in zeitgenössischen Dramen. Rosenbach schließlich entscheidet sich für eine spanische Ausgabe, deren Druckort vielleicht in Italien zu suchen sei. Da mir keine der fremden Übersetzungen zugänglich ist, sondern nur das spanische Original und das englische Interlude, kann ich zu dieser Frage keine endgültige Stellung nehmen. Trotzdem scheinen mir zwei Eigentümlichkeiten des Interlude ein Mittelglied zwischen diesem und dem Urtext wenig wahrscheinlich zu machen:

1. Die häufige Anwendung von romanischen Wörtern oder Wortverbindungen, die sich völlig mit dem spanischen Text decken, z. B.:,

perdurable god (V. 299) = perdurable Dios;

gracyous damsell (V. 733) = Donzella graciosa;

O angelyk ymage o perle so precyous (V. 704) =
¡O angélica ymagen! ¡o perla preciosa!

a spyce of heryse (V. 138) = especie de heregía.

und der ganze Abschnitt V. 222—225, der sich auf S. 56 d. Arb. zitiert findet. Ausschlaggebend ist dieses Argument jedoch keineswegs, da die angeführten Wörter, als gemeinromanisch, auch ganz gut von einer franz. oder ital. Zwischenquelle beibehalten werden konnten.

2. Bedeutend beweiskräftiger für den direkten Zusammenhang zwischen spanischem Original und englischer Bearbeitung scheint mir die auffällige Übereinstimmung in der Schreibung der Eigennamen, z. B. Eraclito (V. 4), Narciso (V. 866), Nembroth (V. 166) und Tapaya (V. 121), letzteres offenbar ein Druckfehler für sp. Tarpeya. Bei diesem Wort ist unserem Autor im übrigen ein seltsamer Fehler unterlaufen. Der spanische Text ist klar:

"Mira Nero de Tarpeya	"Nero schaute vom tarpejischen Felsen aus zu,
á Roma cómo se ardía:	Wie Rom aufbrannte:
gritos dan niños é viejos	jung und alt schreit,
é el de nada se dolía."	alles aber rührte ihn nicht."

Der englische Bearbeiter faßte "mira" als Imperativform (2. sing. imp., wie er es in dem später zu zitierenden V. 222 mit Recht getan hat), statt als 3. sing. präs., und verwechselte obendrein den tarpejischen Felsen mit irgend einer Favoritin des römischen Kaisers, denn er gibt die Stelle folgendermaßen wieder:

"Behold nero in the loue of tapaya oprest,
Rome how he brent: old and yong wept,
But she toke no thought, nor never the less stept."

Das einzige Mißverständnis dieser Art, das mir neben dem genannten begegnet ist, findet sich auffälligerweise genau eine Zeile vorher; doch liegt hier die Möglichkeit vor, daß der Reimzwang dem Dichter die Wortwahl diktiert hat (V. 118 bis 120):

"¿ Quien tiene dentro del pecho aguijones,
paz, guerra, tregua, amor, enemistad, injurias,
pecados, sospechas, todo á vna causa?"
(= alles aus derselben Ursache).

"For I fele sharp nedyls within my brest
Peas, warr, truth, haterad and iniury,
Hope and suspect, and all in one chest."
(= alles in einem Kästchen, bezw. in einer Brust).

Außerdem scheint sich hier auch hinter den beiden "sharp needles" ein Übersetzungsfehler zu verbergen: "aguijones" sind Wespenstachel; dem Bearbeiter scheint aber "agujones" vorgeschwebt zu haben (augment. zu "aguja", Nadel, also dicke lange Packnadeln). Die ital. Übersetzung hat hier "coltelli".

Wenn sich dieselben hier erwähnten Irrtümer auch in einer anderssprachigen Übersetzung der "Celestina" vor dem Jahre 1530 nachweisen ließen, so würde die Quellenfrage dadurch gelöst sein. Vorderhand scheinen sie mir aber nur die direkte Abhängigkeit des Interludienverfassers vom spanischen Original wahrscheinlicher zu machen.[1]) Ist dem so, so kann man nicht umhin, die Geschick-

[1]) Daß weder die franz. noch die ital. Übersetzung die Quelle des Engländers gewesen sein kann, hält auch H. W. Allen, Celestina, London 1908, S. 342 für erwiesen. Vgl. Shak. Jahrb. XLV, 410.

lichkeit, mit der er das Stück dem Geiste seiner Muttersprache angepaßt hat, und die glückliche Hand zu rühmen, die sogar für die sprichwörtlichen Redensarten, die dem Stil der "Celestina" einen so bezeichnenden Stempel aufdrücken, eine geeignete Prägung fand. Ein paar Beispiele werden zeigen, daß er seiner Aufgabe in dieser Hinsicht gewachsen war:

1. Cierre la boca é comience abrir la bolsa.
   1. Bid him close his mouth and to his purse get (V. 451).
2. De ninguna cosa es alegre possesion sin compañía.
   2. Without company mirth can haue no estate (V. 576).
3. De las obras dudo, cuanto mas de las palabras.
   3. Words are but wynd; therefore attons (V. 450).
4. Quien torpemente sube á lo alto, mas ayna cae que subió.
   4. Who so euer with wrong rych doth make him
   Sooner than he gat it, it will forsake him (V. 542—43).

Das Sprachgefüge des Interlude ist flüssig, der Dialog frisch, pointiert; zuweilen folgen Frage und Antwort Schlag auf Schlag in einer Zeile, wie in der Unterhaltung zwischen Calisto und Sempronio, in der der Herr dem Diener seine Herzensgeheimnisse enthüllt und dieser ihn an die Kupplerin verweist (V. 80ff.). Manche Stellen dieser Szene, der besten des Stückes, stehen auf einer Höhe, die man einem englischen Dramatiker um 1530 nicht zutraut. Ein besonderer Wohllaut liegt in den Zeilen, in denen der Liebhaber die Reize seiner Melebea aufzählt: der Ton ist zart, schlicht, abwechslungsreich, die Worte des Originals sind soweit als möglich beibehalten. Diese ganze Beschreibung mag daher hier als Beispiel dafür folgen, wie der englische Bearbeiter den ungewöhnlichen Rohstoff formte, den ihm das Original bot:

Cel. (S. 53,7): "Mira la nobleza é antigüedad de su linaje,
el grandíssimo patrimonio, el excelentíssimo ingenio,
las resplandescientes virtudes, la altitud
é enefable gracia, la soberana hermosura,
de lo qual te ruego me dexes hablar vn poco,
porque aya algún refrigerio...
Comiençó por los cabellos. ¿Vees tu las madexas
del oro delgado, que hilan en Arabia? Mas lindos són
é no resplandescen menos. Su longura hasta el
postrero assiento de sus pies: despues crinados é
atados con la delgada cuerda, como ella se los pone,
no ha más menester para conuertir los hombres en piedras. —
Los ojos verdes, rasgados; las pestañas luengas;
las cejas delgadas é alçadas; la nariz mediana;
la boca pequeña; los dientes menudos é blancos,
los labios colorados.....; el pecho alto;
la redondez é forma de las pequeñas tetas,
¿quién te la podría figurar?.....
La tez lisa, lustrosa; el cuero suyo escurece
la niene; la color mezclada, qual ella la escogío para sí.

Las manos pequeñas en mediana manera ...
los dedos luengos; las vñas en ellos largas é coloradas ...
Aquella proporción, que veer yo no pude, no
sin duda por el bulto de fuera juzgo incomparablemente ser mejor que la que Páris juzgó entre
las tres Deesas."

Cal. (V. 222ff.): "Behold her noblenes, her auncyon lynage,
Her great patrymony, her excellent wyt,
Her resplendent verteu, hye portly corage,
Her godly grace, her suffereyn bewte perfyte!
No tongue is able well to expresse it.
But yet, I pray the, let me speke a whyle,
My self to refresh in rehersyng of my style:
I begyn at her herr, which is so goodly,
Crispyd to her helys, tyed with fyne lase,
Farr shynyng beyond fyne gold of araby!
I trow the son coler to hyt may gyff place;
That who to behold it myght haue the grace
Wold say incomparison nothyng countervaylys. — —
Her gay glasing eyen so fayre and bryght;
Her browes, her nose in a meane no fassyon faylys;
Her mouth proper and feate, her teeth small and whyght,
Her lyppis ruddy, her body streyght upryght;
Her lyttyll tetys to the eyes is a pleasure,
O, what Joy it is to se such a fygure!
Her skyn of whytnes endarkyth the snow
Wyth rose colour ennewyd, I the ensure.
Her lyttyll hands in meane manner, — this is no trow —
Her fyngers small and long, with naylys ruddy, most pure;
Of proporcyon none such in purtrayture:
Without pere, worthy to haue for fayreness
The apple to parys gaue venus the goddes."

Wie bereits angedeutet, blieb die "Celestina" lange Jahre hindurch der einzige Zustrom frischen Renaissancebluts, der den erstarrten Körper der mittelalterlichen Dramatik belebte. Ein halbes Jahrhundert nach "Calisto" begannen die Bühnen anderer Länder ihren Einfluß auf die englische zu üben; aus Spanien selbst, das sich bereits unter der Regierung Philipps II. eines Namens wie Cervantes rühmen konnte, fand in den nächsten hundert Jahren kein Drama den Weg herüber. Erst in jener Glanzzeit, als Lope de Vega und Calderón das europäische Theater beherrschten und den Klassikern Frankreichs und Italiens Stoffe, Verwicklungen und Einfälle lieferten, fiel ein Lichtstrahl davon auf England. Doch ist zu bedenken, daß Lope seine Stücke 1604—19 erscheinen ließ, Calderón sogar erst 1632 — zu einer Zeit also, wo die Meister der elisabethanischen und älteren jakobitischen Bühne längst den Zenith ihrer Schaffenskraft überschritten

hatten. Daher ist es nicht zu verwundern, daß Fletcher zwar fast ein Dutzend spanischer Novellen verarbeitet hat, wie wir bereits sahen, aber nur ein einziges Drama: Guillén de Castros "Fuerza de la Costumbre", das Vorbild zu "Love's Cure." Von Tirso, Lope, Calderón, Tellez und Moreto findet sich überhaupt keine Spur in jener Periode des englischen Dramas, die mit dem Jahre 1642 abschließt, außer in Shirleys "Opportunity" (vgl. L. Stiefel, Die Nachahmung spanischer Komödien in England unter den ersten Stuarts, Teil I: Roman. Forschungen V, S. 193ff. Teil II: Herrigs Archiv XCIX S. 271). Um so größer war dann die Flut der Intriguenstücke und "comedias de capa y espada", die, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts einsetzend, von der Restaurationszeit bis tief hinein in die Regierungszeit des ersten Georg dauerte und alle namhaften Dichter von Dryden, Wycherley und Crowne bis Steele und Colley Cibber tributpflichtig machte. Merkwürdigerweise liebt es aber gerade die ältere Periode, die spanische Herkunft schon im äußeren auszudrücken: von den 17 Stücken (die nur dem Namen nach bekannten mitgezählt), welche innerhalb der hundert Jahre, seit Kyd es zum ersten Mal in der "Spanish Tragedy" einführte, das Wort "Spanish" in ihren Titel oder Untertitel aufnahmen, gehören 15 der von uns behandelten Zeit an; nur zwei sind nach 1642 verfaßt. Die Namen dieser 17 Stücke sind:

1. Kyd: The Spanish Tragedy, aufgeführt 1586, erschienen 1594.
2. ?: The Spanish Comedy (Spain's Comedy), 1591, verloren. Vgl. Henslowe's Diary, Bd. II, S. 150. Vielleicht identisch mit: The First Part of Jeronimo.
3. Greene: The Spanish Masquerado, vor 1592, verloren. Vgl. Cambr. Hist. of Engl. Lit., Bd. V, S. 133.
4. Dekker, Haughton, Day: The Spanish Moor's Tragedy, aufgeführt 1600. Wohl identisch mit "Lust's Dominion."
5. Middleton: Blurt, Master Constable, or The Spaniard's Night-Walk, aufgeführt 1601.
6. Dekker ?: The Spanish Fig, aufgeführt 1602, verloren. Nach Fleay, Bd. II, S. 308 vielleicht identisch mit 13. The Noble [Spanish] Soldier.
7. ?: The Spanish Maz (= Mucedorus ?), 1605, verloren. Vgl. Extracts from the Accounts of the Revels at Court, ed. P. Cunningham (Shakespeare Society, London 1842), S. 205.
8. Fletcher, Massinger: The Spanish Curate, aufgef. 1622, gedr. 1647.
9. Middleton, Rowley: The Spanish Gipsy, aufgef. 1623, gedr. 1653.
10. Massinger (?): The Spanish Viceroy, or The Honour of Women, aufgeführt und gedruckt 1624, verloren.
11. Shirley: The Spanish Duke of Lerma, aufgeführt vor 1627, ins Stationers' Register eingetragen 1653, verloren.
12. J. Mabbe: The Spanish Bawd, represented in "The Celestina" (wörtl. Übersetzung aus dem Spanischen), gedr. 1631.
13. Dekker, Rowley: The Noble [Spanish] Soldier, or A Contract Broken, justly Revenged. Ins Stat. Reg. eingetragen 16. Mai 1631, gedruckt 1634. S. unter 6.
14. Davenant: The Spanish Lovers. 1639 ins Stat. Reg. eingetragen als "The Distress", gedruckt 1672 (Fleay, Bd. I, S. 103).

15. ?: The Spanish Puecas, or The Purchase. Vgl. Fleay, Bd. II, 336., verloren.
16. Davenant: Cruelties of the Spaniards in Peru, vor 1660.
17. Dryden: The Spanish Friar, aufgeführt 1681.

Faßt man das Ergebnis des eben betrachteten Kapitels zusammen, so stellt sich heraus, daß das England Shakespeares der Literatur der Halbinsel gegenüber noch nicht zu derselben stolzen Unabhängigkeit vorgedrungen ist, zu der es in staatlichen und völkischen Fragen längst erstarkt war. Denn wie energisch man sich auch gegen den politischen verwahrt hatte, der literarische Einfluß Spaniens wird überall auf der elisabethanischen Bühne mit offenen Armen willkommen geheißen, wie er sich gerade bietet, realistisch oder idealisierend, fest im Leben eingewurzelt oder im Reiche der Phantasie. Doch haben sich nur die realistischen Züge als dauernd wertvoll erwiesen. Die überspannten Ritterbücher, Schäferromane und höfischen Traktate mit ihrem Aufwand an unmöglichen Situationen und Charakteren und der Geschraubtheit des Stils fingen an, der Vergessenheit zu verfallen, ehe noch alle großen Meister der elisabethanischen Zeit von der Bühne abgetreten waren. Dagegen mußte die gesunde Lebenskraft des vulgären Schelmen und seines weiblichen Gegenstücks, der Kupplerin, die Aufmerksamkeit ernstgesinnter Dichter erregen, zumal die Vermischung von Romantik und Realismus, wie sie die "Celestina" zum ersten Mal durchführt, das nachahmenswerteste Mittel zur Vermeidung eines allzu poesielosen Naturalismus darstellte. Leben und Dichtung vermögen fortan Hand in Hand zu gehen, und das Theater kann solche Menschen von Fleisch und Blut erstehen lassen, solche jedem verständliche Leidenschaften gestalten, solche von allen durchlebte und doch über die Alltäglichkeit erhabenen Konflikte gestalten, wie Shakespeares Dramen sie in vollendeter Meisterschaft bieten. Die Kunst, das reale Leben, die Kunst, individuelle Charaktere auf die Bühne zu stellen und sie trotzdem dichterisch zu verklären, hat England sich an Spanien herangebildet.

Das kulturelle und soziale Spanien im elisabethanischen Drama.

Das politische Spanien war den Zeitgenossen Elisabeths ein Gegenstand des Abscheus gewesen; dem literarischen Spanien gewährte man ungehindert Einfluß auf den Werdegang der heimischen Dramatik; beiden aber gelingt es nicht, auf der englischen Bühne ein wahrheitsgetreues Spiegelbild ihres Ursprungslandes hervorzurufen. Mit diesen zwei Interessensphären sind jedoch die Berührungspunkte zwischen Großmächten nicht erschöpft. Handel, Gesellschaftskultur, soziales Leben und Sprache üben ihre Wechselwirkungen, und damit taucht in der weiteren Erörterung die Frage auf, wie sich die Elisabethaner mit dieser Seite der spanischen Weltgeltung in ihren Dramen abfanden.

Oft genug hat ja solch ein Herüber- und Hinüberströmen zwischen beiden Völkern stattgefunden, das dazu angetan war, die Kunde voneinander zu vertiefen und aus eigener persönlicher Anschauung zu korrigieren, was Hörensagen oder Bücherweisheit in ein schiefes Licht gerückt hatten. Ein größeres Maß von wohlwollender Berücksichtigung oder mindestens von Objektivität wird also auf diesem Gebiet von vornherein zu erwarten sein.

Sehen wir ab von den britischen Pilgerscharen, die im 15. Jahrhundert an das Grab des Apostels in Santiago de Campostela wallfahrteten oder von Gelehrten, die vereinzelt im arabischen Spanien nach den Resten griechischer Philosophie und Medizin gefahndet haben mochten. Aber schon im 14. Jahrhundert hören wir von englischen Kaufleuten, die sich an den Hafenplätzen Barcelona, Cádiz, Bilbao, Sanlúcar de Barrameda, ferner in den Städten des Inlands, in Madrid, Córdova, Sevilla und Valladolid seßhaft gemacht haben. Durch die entlassenen Soldaten der Expedition des Thomas Grey Marquis Dorset nach Guipúzcoa im Jahre 1512, die militärisch ein vollkommener Fehlschlag war, erhalten sie neuen Zuwachs. Seit 1530 wird ihr Handel mit dem Mutterland organisiert und durch Privilegien geregelt, bis das heraufziehende Ungewitter des Armadaunternehmens 1585 alle Beziehungen durch königliches Edikt untersagt: von nun an wird sogar das Bereisen des Landes den Engländern auf Betreiben der Inquisition für Jahrzehnte verboten (vgl. Shakespeare's England, Bd. I, S. 215). Und von spanischer Einwanderung in England braucht man nur an den (allerdings bald wieder versiegenden) Strom zu erinnern, der im Gefolge erst Katharinas von Aragonien, dann Philipps II. bei deren Heiratsverbindungen mit dem englischen Hof herüberkam, oder an die Scharen von Flüchtlingen, wie wir in Alonzo Pérez einen kennen-

gelernt haben, die am Hofe Elisabeths vor den politischen und religiösen Verfolgungen ihres Heimatlandes Schutz suchten. Für viele Gebiete des Lebens bot sich den elisabethanischen Dichtern hier ein Vertreter, ein Augenzeuge. Darum können sie in der Schilderung dieser Ausländer und ihres Landes sich in weitgehende, meist zutreffende Einzelheiten einlassen.

Fassen wir zunächst, unter Ausschluß der sprachlichen, den Einfluß der kulturellen Beziehungen auf die elisabethanische Auffassung von Spanien und den Spaniern ins Auge. Sie befassen sich sowohl mit der äußerlichen Gestaltung des Landes, seinen Bodenschätzen, Erzeugnissen und Weltgeltungsfaktoren, als auch mit den inneren Rasseeigentümlichkeiten und im Volke wurzelnden Sitten und Bräuchen.

Die Kenntnis des Landes selbst ist naturgemäß unvollkommener und spärlicher, als die seiner Fernwirkungen, die es als Weltmacht ausübte.

Das Klima, das in der Ebene des Ebro und den Pyrenäen bekanntlich eine beträchtliche Rauheit aufweist, wird stereotyp als *heiß* geschildert. "Sapphires, declining their rich aspect to the hot breath of Spain" (III.2) und "Spain? 'Faith, I saw it not, but I felt it hot in her breath" (III.2), heißt es in Err.; ebenso "our hot Spaine" in Span. III. 12a. Oft macht man sich von dieser Hitze eine übertriebene Vorstellung, so in Engl. V. 586ff.:

> "Heigham: Came you sir from Spaine lately?
> Post: I sir; why aske you that?
> Haruie: Marry, sir, thou seemes to haue bin in the hot countries, thy face looks so like a peece of rusty bacon."

Als Folge dieser klimatischen Verhältnisse dürfen Beaumont-Fletcher sehr wohl von "*fruitful Spaine*" reden (Malta I.3): doch vgl. hierzu Heywoods Ansicht in Trav. S. 12 (S. 82 d. Arb.): "Spaine, that yeelds scant of food...". Diese Auffassung ist wohl die ältere, findet sie sich doch schon in Boorde, Introd. to Knowl., Kap. XXX (1542 erschienen): "Spayne is a very poore countrey within the realme, & plentyful by the sea syde; for all theyr riche & marchauntes they bring to the sea syde. I know no thing, within the countre, of ryches, but corne." König Alphonsus in Chapmans gleichbetiteltem Stück spendet der milden südlichen Sonne ein anderes Lob: "The Spanish sun hath *purified my wit*" (I.1). Irrig ist dagegen Fords Schluß in Sacrif. (I,1):

> "In Spain you lose experience; 'tis a climate
> *Too hot to nourish arts.*"

Denn Ford ist ein gutes Jahrzehnt älter als Velázquez und könnte sogar, seinem Todesjahre nach, das erste Auftreten Murillos miterlebt haben; um so bezeichnender, daß von spanischer Kunst dem englischen Drama nichts bekannt ist: das England Elisabeths interessierte sich überhaupt nicht sonderlich für Malerei und bildende Kunst.

Etwas vollkommener sind die geographischen Kenntnisse der Elisabethaner, wenn sie sich auch nur in einer Fülle von Namen äußern. Oft mögen diese direkt aus literarischen Quellen übernommen sein, wie in den nach dem Spanischen bearbeiteten Stücken von Beaumont-Fletcher und Middleton. Dafür spricht,

daß sich nur Ortsnamen erwähnt finden, aber kein einziger Fluß oder Berg: jene allein pflegen in den Literaturwerken der Zeit eine Rolle zu spielen, diese kennen zu lernen hätte es der eigenen Anschauung bedurft. Doch werden die geographischen Namen auch durch die Kaufleute in den spanischen Handelsstädten und als Herkunftsorte gewisser Exportartikel bekannt geworden sein; eine Reihe derartiger Orte wird uns noch in einem späteren Absatz beschäftigen. Aufgefallen ist mir, daß es kein englisches Stück gibt, das einen spanischen Schauplatz so genau beschreibt, wie etwa Ben Jonson die italienische Örtlichkeit im Volp. oder Shakespeare im Merch. den Rialto. Höchstens ließe sich die Erwähnung des Madrider Prado bei Middleton (Gipsy I,4) hiermit vergleichen: Einzelheiten werden jedoch von ihm nicht gegeben. Bedenkt man, wieviele englische Stücke der Zeit Italien zum Schauplatz haben, so ist dagegen der Prozentsatz der nach Spanien verlegten gering. Bei Shakespeare findet sich keines. Von Beaumont-Fletcherschen spielen Mill. Curate, Pilgr., Captain in Spanien; Rule nennt ausdrücklich Valladolid als Ort der Handlung, Love's Pilgr. Barcelona, Cure "Sevil" (Sevilla). Letztgenannter Ort ist ebenfalls Schauplatz von Rawlins "The Rebellion". Bei Middleton-Rowley hat All's Lost Spanien zum Hintergrund; Gipsy ist (in einem älteren Druck) in Alicante ("Allegant", wobei das g die reine roman. tenuis im Gegensatz zur aspirierten german. wiedergibt) lokalisiert, ebendort auch Changel. Nach Murcia versetzt uns Shirleys "Doubtful Heir". Alles in allem 12 Stücke bei den drei mit Spanien am innigsten vertrauten Autoren, gegenüber 8 im modernen Italien spielenden allein bei Shakespeare.

Unter den spanischen Landschaftsnamen mögen diejenigen außer Betracht bleiben, die in Titeln enthalten sind, wie "Eleanor of Castile" (E I) oder "Prince of Arragon" (Merch., und als "Don John, Prince of Arragon" in Ado, ebenso als "Leonario, Prince of Arragon" in Doubtful). Es begegnet dann außer *Bjscaya*, das als "Biscany" in All's Lost V,4 erwähnt wird und wohl durch Schiffahrtskreise bekannt geworden ist, nur *Andalusien*, dieses aber zu wiederholten Malen:

> ..."They are pilfering rogues
> Of Andaluza that have perus'd
> All Prisons in Castile" (Cure IV,3).

> "Your racking Pastures that have eaten up as many singing Shepherds, and their issues, as Andeluzia breeds". (Wit I,1).

Außerdem in All's Lost I,1 und Love's Pilgr. II,2; ein Grund für diese Bevorzugung Andalusiens im Drama ist nicht ersichtlich.

Unter den spanischen Städten ist die Hauptstadt *Madrid* außer bei Ben Jonson (New Inn II,2: "my gloves, the natives of Madrid" und Alch. IV,3, vgl. S. 131 d. Arb.) nur bei Middleton (Gipsy, dreimal in I,1; in II,1 als "the enchanted circle of Spain"; in II,3 als "our Gallants in Madrill") und Beaumont-Fletcher zu belegen (Love's Pilgr. I,1 und Fair; in letzterem an zwei Stellen:

> "I would have you go to Madrill" (IV,1) und
> "a rare and monstruous spectacle to be seen at Madrill". (IV,1).

Die eigentümliche Lautform des Namens "Madrill", deren sich, von dem gelehrten Jonson in der Folio-Ausg. abgesehen, alle damaligen Dramatiker (oder deren

Drucker?) bedienen, beruht wohl dabei auf derselben Dissimilation des Endkonsonanten (sp. [madriδ],[1]) wobei δ schwach ausklingender Reibelaut d ist), die sich im Spanischen auch beim Adj. madrileño [madri'leyo], "aus Madrid gebürtig", findet.

Unter den Städten des Inlands sind weiter bekannt:

1. *Valladolid* als in Modedingen maßgebend (Anyth. I, 1, vgl. S. 89 d. Arb.), gleichzeitig Schauplatz von Rule. Wird auch in Gipsy II,1 genannt.

2. *Granada* ("Granado", vgl. S. 17 d. Arb.) in All's Lost I,1.

3. *Sevilla*, als Sévil, in der noch heute üblichen Schreibung und der durch engl. Akzentzurückziehung erklärlichen Betonung, Schauplatz von Cure. Ebenso, aber frz. Orthographie folgend, in Gipsy II,1, ("Seville"), in Look about You (am Ende: "the land of Seville") und in Marlowes Jew IV. S. 166, von Barrabas angeführt: "In Seville...Have I debts owing". Mit verändertem Vokal wird die Stadt Heimat eines Dechanten in Love's Pilgr. ("Mr. Dean of Sivil" I,1) — letzteres entweder eine phonetische Schreibung für den nur halboffenen span. Vokal e, oder in Anlehnung an "civil", ehrbar, mit welchem Wort der Name Ado II,1, 304—5 und Ball V,1 im Wortspiel steht. Auch Thomas Rawlins' Intrigenstück "The Rebellion" (1639) spielt in Sevilla.

4. *Toledo*: Gipsy II,1. Im übrigen außerordentlich oft seiner Klingen wegen erwähnt, vgl. S. 75 d. Arb.

5. *Tortosa*, dessen Einnahme durch die Genuesen von Ben Jonson als höchst bemerkenswertes Ereignis hingestellt wird (In II,3).

6. *Segovia*, dessen Gouverneur eine Hauptrolle in Pilgr. spielt. (Hier als "Sigovia", also wiederum mit engl. i für halboffenes span. e).

7. *Córdova*: Gipsy II,1. Wie aus dem Versmaß ersichtlich, mit falscher Wortbetonung in Weak. V. 1929 und verschiedentlich von Beaumont-Fletcher gebraucht:

> "remove from Mora to Corduba" (Mill. V,1).
>
> "Where all Heirs in Corduba, put to their Oaths,
> They would confess with me, 'tis a sound Tenet." (Curate I,1).

Soll eine spanische Universität erwähnt werden, so ist *Salamanca* traditionell. Obgleich neben ihr im Mittelalter und der Renaissancezeit die Hochschulen von Palencia, Huesca, Lérida, Santiago, Granada, Madrid, Zaragoza, Valencia, vor allem aber das blühende Valladolid, Alcalá und Sevilla bestanden, scheint den Engländern doch nur diese eine bekannt gewesen und von Autor zu Autor in den Dramen übernommen worden zu sein:

> "The scholar
> That went to Salamanca" (Gipsy III,2);
>
> "Thou hast...a face disputative of Salamanca" (New Inn II,2);
>
> "I have a brother...
> Student in Salamanca" (Love's Pilgr. I,1);

[1]) Lautschrift der Association phonétique internationale.

"And if, till you are fit
To bear arms in the Field, you'l spend some years
In Salamanca, I 'le suply your studies
With all conveniencies" (Curate I,1):

"Chamber fellows in Salamanca" (Curate II,1), hier unter Übertragung des Internatlebens in englischen Colleges auf Spanien.

Ganz vereinzelt findet sich daneben die juristische Fakultät von *Barcelona* (gegr. 1450) erwähnt:

"they studied the law together at Barcelona". (Lawc. II,1).

Natürlich gedenkt man Barcelonas auch als Großstadt, so in dem dort spielenden Love's Pilgr., das sich auch sonst durch echt spanische Namen wie Don Zanchio (sp. Sancho), Leocadia, den Spottnamen Don Incubo de Hambre, und präzise Ortsangaben im Personenverzeichnis, wie "Host of Ossuna" (sp. Osuna, Stadt in der Provinz Sevilla), als direkt aus spanischer Quelle entnommen legitimiert.

Mit Barcelona gelangen wir zur Reihe der Hafenplätze, deren die handeltreibenden Engländer mit besonderer Vorliebe Erwähnung tun. Es sind dies:

1. *Valencia*, Changel. III,4, Thomas I,1; Doubtful V,2; als Handschuhstadt: Two Ital. Gent. V. 1269. (vgl. S. 92 d. Arb.); als Erzeugerin der Valencia-Klingen vgl. S. 75 d. Arb.

2. *Cádiz*, als "Cades" (beeinflußt von lat. Gades) in Look I,1; als "Cardiz" (Druckfehler?) in Alc. III,1; und als "Caliz" in Epic. I,4. Da letztere Schreibung sich bei dem des Spanischen kundigen Ben Jonson findet, dürfte sie, trotz des gleichen Überganges von d in l in "Madrill" (S. 62 d. Arb.) ebenfalls auf einem Druckfehler beruhen, wie ja überhaupt die Urausgaben unserer Dramatiker in der Schreibung der Eigennamen große Willkür zeigen.

3. *Puerto de Santa Maria* bei Cadiz, bekannter Ausfuhrhafen für Sherry, als "Port St. Maries" in Love's Pilgr. I,1.

4. *Sanlúcar de Barrameda*, den Elisabethanern wohl als Ausgangspunkt der dritten Columbusreise und der Magalhäesschen Weltumseglung bekannt: "at St. Lucars" in Cure I,1.

5. *Cartagena*, Doubtful V,4.

6. *Tarifa*, berühmt wegen seiner Stiere: "I am a bull of Tarifa, wild, mad for thee!" (Gipsy II,1).

7. *Gibraltar*, dem ebenerwähnten Tarifa gegenüberliegend, in Changel. I,1 und All's Lost I,1. In Edmonton Dev. I,2 wird eine Affenart "my nimble Giberalters" zitiert. Die gleichnamige Meerenge taucht als "Straits of Jubalter" in Tamb. A III,1 und B I,3 auf.

Einzelne weitere Seehandelsplätze, die später als Weinorte oder Zentren der Waffenindustrie wiederkehren, können an dieser Stelle übergangen werden. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß auch die an der jenseitigen Mittelmeerküste gelegene Stadt *Algier* einmal nicht in der englischen Form "Algiers" erscheint, sondern in einer dem span. "Argel" [aɹxɛl] nachgebildeten korrumpierten Gestalt:

"And toward Arzil we will take our waie". (Alc. Zeile 43).

Zusammenfassend kann über die Geographie von Spanien gesagt werden, daß

sie, ohne sich auf genaueres Lokalkolorit einzulassen, sich doch freihält von Irrtümern. Um so mehr muß die *Seereise von Lissabon nach Madrid* auffallen, von der Kyd in der auch an sonstigen Merkwürdigkeiten reichen "Spanish Tragedy" III,14 fabelt, ein Gegenstück zu der Schiffahrt von Verona nach Mailand in Shakespeares Gent. I,1 und der "wüsten Gegend am Meer" in Böhmen, in der Antigonus mit der kleinen Perdita landet (Wint. III,3). Eine Örtlichkeit habe ich nicht identifizieren können. Es ist das in Peeles Alc. Zeile 1196 vorkommende

"Saie you doo march unto *Tarissa* now."

Vermutlich liegt hier eine Vertauschung von f und s (*ſ*) durch den Drucker vor.

Soweit, was an spanischer Landeskunde aus dem englischen Drama zu erschließen ist. Ungleich reichhaltiger werden die Anspielungen, sobald es sich um das handelt, was Spaniens Namen großgemacht und in alle Welt getragen hat: seine kriegerischen Unternehmungen, sein überseeischer Handel, schließlich auch seine ausschlaggebende Bedeutung in Modedingen und Fragen des Zeremoniells.

Spaniens Kriegswesen, nicht nur zur See, sondern vor allem zu Land, galt den Zeitgenossen als Vorbild für ganz Europa. Das beweisen die zahlreichen Kriegshandbücher, die damals in die verschiedenen Sprachen übertragen wurden. Underhill nennt im Anhang seines Werkes[1]) für den Zeitraum von 1582 bis 1590 (das Jahrzehnt der kriegerischen Verwicklungen zwischen England und Spanien!) allein vier für das Englische:

1. Luis Gutierres de la Vega: Nuevo Tratado y compendio de re militari, Medina del Campo 1569: 1582 von Nicholas Lichfield unter dem Titel "De re militari" ins Englische übersetzt.

2. Sancho de Londoño: Discurso sobre la... disciplina militar. Brüssel 1587; 1589 als "Military Discipline" ins Stationers' Register eingetragen. Übersetzer unbekannt.

3. Th[e] Office of the sergent maiour, nach dem Spanischen des Sancho de Londoño; 1589 ins Stat. Reg. aufgenommen. Übersetzer unbekannt.

4. Francisco de Valdés: Espejo y disciplina militar, Brüssel 1586; 1590 unter dem Titel "The Serjeant major" von John Thorius übersetzt.

Daneben gab es einheimische, auf Grund der spanischen bearbeitete, selbstständige Kriegshandbücher. Unter ihnen hat es Robert Barrets 1598 in London erschienene "Theorike and Practike of Moderne Warres" zu besonderer Beliebtheit gebracht.

Schon der Druckort zweier der aufgezählten Abhandlungen weist auf die Gegend hin, in der die englischen Strategen die Theorie des spanischen Kriegshandwerks in die Praxis umgesetzt finden konnten: Flandern und die Niederlande, wo tatsächlich ein Kontakt zwischen Engländern und Albas Truppen stattfand. Wie sehr den ersteren dabei die Augen geöffnet wurden, fanden wir bereits in anderem Zusammenhang in dem Warnruf "A Larum for London" und den darin geschilderten Grausamkeiten bestätigt. Blutdurst war jener Auffassung nach das Hauptmerkmal der spanischen Krieger.

---

[1]) Spanish Literature in the England of the Tudors, New York 1899.

Nun findet sich aber gelegentlich auch lobende Anerkennung ihrer *soldatischen Tugenden*.

"The fiery Spaniard bearing in his face
The empresse of a noble warrior",

sagt Kyd in Solim. I,2. In Marstons Insat. IV,3 tritt ein spanischer Hauptmann auf, der sich der Frauen nach Kräften annimmt. "The martial Spaniard" ist das ehrenvolle Epitheton Gomeras, eines "deserving Spanish gentleman" in Malta (I,1). Der Premierminister Conde Olivares gilt als "our owne type of Spanish valour" in Ben Jonsons New Inn IV,3 und IV,4. Ebenso ist mehrfach auf die Tüchtigkeit Don Juans d'Austria hingewiesen, des Befehlshabers der christlichen Streitkräfte in der Seeschlacht bei Lepanto 1571. Er ist unter dem "young rear Admiral" (rear-admiral = Kontreadmiral) in Thomas II,2 zu verstehen; Webster führt ihn als Beweis dafür an, daß Makel der Geburt — er war ein Sohn Karls V. und der Barbara Blomberg — aus eigener Kraft getilgt werden kann; und auch Ben Jonson mag seiner gedacht haben, als er in Cynthia IV,1 auf einen Gobelin anspielt, der den glücklichen Sieg von Lepanto verherrlichen soll[1]).

Alle diese wohlwollenden Urteile rühren schwerlich von dem her, was die Engländer in den Niederlanden an spanischer Kriegspraxis zu sehen bekamen; vielmehr spiegeln sie ganz den Geist der eingangs erwähnten Handbücher wieder, für deren Beliebtheit die große Anzahl von Übersetzungen in wenigen Jahren bürgt. Auch würde man kaum eine Erklärung für die auffallende Anzahl spanischer *militärischer Ausdrücke* bei den elisabethanischen Dramatikern anderswo finden können, als in diesen taktisch-strategischen Handbüchern, die wie Barrets "Theorike" bis zu einem Drittel ihres militärischen Wortschatzes dem Spanischen entlehnen.

Die ganze *Rangliste* ist im Tudor- und Stuartdrama in spanischer Sprache vertreten, vom Gemeinen bis zum Kommandierenden. Für die alte militärische Stufenleiter der Spanier gibt das Kriegshandbuch von Bernardino de Mendoza, Theórica y práctica de guerra, Antwerpen 1596, folgende Etappen an: 1. cabo de escuadra, 2. sargento, 3. alférez, 4. capitán 5. maestre de campo. Barrets bereits genannte "Theorike and Practike of Moderne Warres" stellt, nach spanischem Muster, folgende Ordnung auf (S. 15): [1. Kompagnieunteroffiziere]: 1. cabo de camara = Befehlshaber einer camarada, d. h. ursprünglich einer Zeltgenossenschaft von 12 Mann. 2. cabo de squadra (squadra = 25 Mann, die der cabo de squadra in 2 camaradas teilt). 3. sergeant = Wachtmeister, Feldwebel. [II. Kompagnieoffiziere]: 4. ensigne = Fahnenoffizier; 5. lieutenant = Stellvertreter des captain; 6. captain = Kompagnieführer. Mit dem captain hört die alte militärische Rangordnung auf: die Kompagnie mit ihren Offizieren ist die feste bleibende Organisation, das Regiment ist eine lose Gelegenheitsschöpfung, über die je nach Bedarf einer der "captains" das Kommando übernimmt, der dann in dieser Eigenschaft den Titel "colonel" führt. Daher gab es damals für die höheren Offiziere keine feste Rangordnung im heutigen Sinn; derselbe Offizier konnte in

[1]) Desgl. dürfte sich der Ausruf: "Who comes here? Don John!", mit dem der Goldmacher Subtle in Alch. IV, 3 den als Spanier herausgeputzten Surly empfängt, auf Don Juan d'Austria beziehen.

einem Feldzug "colonel", im nächsten "captain" sein, ohne daß dies eine Degradierung bedeutet hätte. (Vgl. R. Meißner, Lieutenant Cassio und Fähnrich Jago, Engl. Stud. 30, 59ff., worauf im folgenden öfter zurückgegriffen ist.)

Diese von den heutigen abweichenden militärischen Verhältnisse sind im Auge zu behalten bei der Deutung der im elisabethanischen Drama vorkommenden spanischen Rangbezeichnungen. Es sind dies:

1. *soldado* (sp., von "sueldo", Sold) in Blurt I,1, In IV,2 u. Widow's V,1; einmal sogar mitten zwischen den niederdeutschen Worten des Tearcat in Roar. V,1, vielleicht ein Anhaltspunkt dafür, daß der Ausdruck von den spanischen Soldaten in den Niederlanden her übernommen ist.

soldado-like in Tub III,1.

2. *bisoño* (sp., Rekrut): in H 6 B IV,1, 134 in erstem Sinn: "Great men oft die by vile bezonians", und H 4 B, V, 3, 116 als prahlerische Redensart in Pistols: "Under which king, Bezonian? speak, or die". Ähnlich Cynth. IV,2 ("besogno"), letzteres vielleicht aus ital. "bisogno", wie alle Formen mit gn: Cure II,1; Widow's I,3; Maid of Hon. IV,1 ("bisognion").

3. *alferes* (asp. alferes, nsp. alférez, Fähnrich, vom arab. al-fāris, Reiter), im 16. Jahrhundert in Spanien Vertreter des Hauptmanns, wie Barret, Theor., S. 22 ausdrücklich bemerkt. Er ist der unterste der Kompagnieoffiziere und mit dem Schutze der Fahne betraut, die aber auf dem Marsche nicht von ihm persönlich, sondern von dem "abanderado" getragen wird. Erwähnt wird er in Rule I,1 und III,1 und New Inn III,1 ("alfarez"). Die Dramatiker haben den Ausdruck wahrscheinlich aus Barrets "Theorike"; vgl. dort z. B. II,1, 21: "I have seene the Alferes themselves to passe into other ranks of fight, leaning the Ensign with the Abanderado."

4. *lancepersado*, Vizekorporal, Gefreiter bei der Infanterie (mit scheinbar span. Lautstand; doch ist das Wort vom ital. lancia spezzata, zerbrochene Lanze, abzuleiten, bedeutet also einen, der so viele Schlachten mitgemacht hat, daß seine Waffe beschädigt ist; die Form "lancepresado" lehnt sich nachträglich an sp. presa, Griff, Umklammerung an, bei" lancepersado" ist außerdem, wohl in Anlehnung an ne. pierce oder frz. percer, Metathese eingetreten. Im Spanischen ist das Wort in keiner Form bezeugt). In Websters Wyatt S. 190, Chiv. III,1, Quarr. IV,4 als "lancepersado", in May-Day IV,3 und Thierry II,2 als "Lance-prisado", in Virgin II,1 und Maid of Hon. III,1 als "lanceprezado".

5. *teniente* (sp., Leutnant, im 16. Jahrh. in Spanien Vertreter des Hauptmanns), in Gipsy II,1. Da die Spanier damals in der Infanteriekompagnie keinen Leutnant hatten (vgl. R. Meißner, a. a. O. 30, 67 Anm. 2), ist hier also wohl ein Leutnant der Artillerie oder Kavallerie darunter zu verstehen.

6. *maestro del campo*, etwa "Oberst", nach Barret, Theor., Gloss. 249: "Campemaister, in Spanish Maestro del Campo, is a Colonell: being the chiefe Commander of or officer ouer one Regiment", wobei zu bedenken ist, daß das Regiment zu Shakespeares Zeiten aus einer beliebigen Anzahl von Kompagnien besteht, die selbst je nach dem Ansehen und der Ehrlichkeit des Kapitäns verschiedene Stärke haben konnten (vgl. R. Meißner, a. a. O. 30, 70). Der Ausdruck ist also nicht gleichbedeutend mit dem englischen "Corporall of the field", wie es nach New Inn

II,4 erscheinen könnte, da letzteres einen höheren, dem sergeant-major (etwa unserem heutigen Generalmajor) als Adjutant beigegebenen Stabsoffizier bezeichnet. Der "maestro del campo" wird nur von Ben Jonson an der erwähnten Stelle New Inn II,4 genannt, weiterhin auch in scherzhafter Übertragung:

"he is the Don, del Campo of, the beds". (III,1).

Von sonstigen Bezeichnungen könnte *cam'rade* in dem ältesten Sinn von Bett-, Zimmer- oder Zeltgenosse (Poetaster I,2) auf spanischen Einfluß zurückzuführen sein (span. collect. „camarada", zu "cama", Bett bzw. "cámara", Kammer). Auch dieses Wort findet sich in Barrets Theor. I,2, 9: "With his Camaradas, he is to demeane himself sober, quiet, and friendly". — Ganz durchsichtig ist die Herkunft von "*reformado*", das im Spanischen einen pensionierten Offizier bezeichnet, der des Kommandos enthoben ist, aber Rang und Titel behalten hat. Es findet sich bei Ben Jonson: "his knights reformados" (Epicoene V,2), und In III,5: bei Brome in Couple I,1.

An Fachausdrücken der Kriegsführung begegnen:

1. *fortuna de la guerra*, sp., Kriegsglück, bei Ben Jonson: Case I,1, Middleton: Diss. V,1, Shirley: Doubtful I,1 (hier allerdings in frz. Form) und Shakespeare: LLL V,2, 533: "we will put it, as they say, to fortuna de la guerra [Quarto: delaguar]".

2. *militia*, sp. milicia (eine theoretische Kriegsanweisung, die sich auf Disziplin, Organisation, Taktik und allgemeine Kriegsführung erstreckt, "Kriegskunst", vgl. Barret, Theor., III, 1, 32: "The true and orderly trayning of your people in this our Modern Militia"). In Bashful V,1:

"Pisa: Where's your Regiment? Mart.: Not rais'd yet;
All the old ones are cashier'd and we are now
To have a new Militia."

und New Inn II,4: "He has form'd a fine militia for the Inne."

3. *tertia*, sp. tercio, die in einem bestimmten Distrikt ausgehobene Mannschaft in Stärke eines Infanterie-Regiments (3000 Mann):

"I like the plot of your "Militia" well!
It is a fine Militia, and well ordered!
And the division's neat! 'T will be desir'd
Only, th' expressions were a little more Spanish:
For there's the best Militia on the world!
To call 'hem Tertias!" (New Inn III,1).

4. *round*, aus sp. ronda, die militärische Runde, in In III,5 und Witch. I,1.

Waffen mit ursprünglich spanischem Namen begegnen nur in

1. *caliver* (nsp. calibre, asp. calibo, von arab. qālib, Gußform für Metall): leichte Muskete von etwa 147 cm Gesamtlänge und 107 cm Rohrlänge. H 4 A, IV,2. 21; H 4 B III,2, 289 und 292.

2. *musket* (sp. mosquete, von ital. moschetto, eine Sperberart; die Waffe wurde aber in Spanien zuerst gebraucht), Muskete, Handfeuerwaffe der Infanterie, mit Lunte oder Radschloß, vom doppelten Kaliber der Arkebuse: vgl. Barret, Theor. II,1, 27: "One good musket may be accounted for two calliuers". In All's III, 2, 111.

Desto reichlicher sind spanische Wurzelwörter in den Namen derBefestigungswerke vertreten:

1. *barricado*, (vom sp. barricada aus barrica, Faß + -ada, vgl. S. 17 d. Arb.), behelfsmäßig aufgeworfene Verschanzung aus mit Erde gefüllten Fässern:

"It hath bay windows transparent as barricadoes". Tw. IV,2.

Im übertragenem Sinne von "Hindernis":

"Be it concluded, no barricado for a belly" (Wint. I,2, 204);

"Shall I have a barricado made against my friends?" (Epicoene III,5).

Als Verbum:

"Man is enemy to virginity; how may we barricado it?" (All's I,1);

"He is so barricado'd in his house". Bussy Rev. I,1.

2. *cavalieros* (asp. cavalleros, nsp. caballeros), niedrige, 10 bis 12 Fuß hohe Erdhügel zur Einbettung von Geschützen, dtsch. "Katze" genannt. Barret, Theor. V,1, 126 bemerkt dazu: "These Caualleres ought in no wise to be made within the bulwarkes".

"Raise cavalieros, higher than the clouds,
And with the cannon breake the frame of heaven" (Tamb. B, II,4).

3. *palisadoes*, (sp. palizada, aus sp. palo, Pfahl + -ada, vgl. S. 17 d. Arb.), zur Verteidigung errichteter Zaun aus starken, oben zugespitzten und tief in die Erde gerammten Pfählen, Pallisade.

"...of palisadoes, frontiers, parapets
Of basilisks..." (H 4 A II,3).

Auch *ambuscado* (sp. emboscada, Hinterhalt), obschon ursprünglich germanischer Herkunft (an. buskr, ahd. busc), ist aus der spanischen Kriegsterminologie übernommen, wie schon die Endung beweist (vgl. S. 17 d. Arb.). Barret, Theor. IV,3, 110 sagt darüber: "Ambuscados...are to be done in places of couert; as woods, thickets, etc." Von ihm mögen es übernommen haben:

Shakespeare, Rom I, 4, 84:

"Then dreames he of cutting foreign throats,
Of breaches, ambuscadoes";

Middleton, Gipsy II,1: "lie in ambuscado";

Roar. III,3: "Shall the ambuscado lie in our place?"

Chapman, All Fools II,1; Bussy Rev. III,1;

Ford, Lad. Tr. II,1;

Webster, Westw. V,4.

Auf die Schlacht selbst beziehen sich die Ausdrücke:

1. *batalla* (sp., Schlacht).

"I'll through the battalia", New Way V,1;

"I haue made all his Troopes and Companies aduance, and put themselues randg'd in Battailia". (Bussy Rev. III,2).

Die Sonderbedeutung "Hauptmacht einer Armee", insbesondere das schwerfällige, tiefgegliederte, mit der Pike ausgerüstete Infanteriecarré, (vgl. R. Meißner, a. a. O. 30, 70) liegt in R 3 V,3, 11 und Pict. II,1 zu Grunde.

2. *alvarado* (sp. alvarada, vgl. S. 17 d. Arb.) das militärische Wecken, gleichzeitig Zeichen zum Beginn des Kampfes. Nach Barret, Theor., Gloss. 249:

"Alvarado, a Spanish word, and is the discharging of the morning watch, by the sound of the drumme."

"when the dreadful Alvarado sounds" Fort. II.2 und

"so that the very alverado given sounds the least hope of conquest" (Whore S. 255).

3. *Santiago* (sp., St. Jakob, der Schutzpatron Spaniens), das Feldgeschrei der spanischen Truppen, das als "Jacques, Jacques" einem spanischen Ritter in Solim. I,3 in den Mund gelegt wird und in der Form "By St. Jacques" den Schwur des Spaniers Medina in Milan III,2 darstellt. Beide Stellen geben die frz. Namensform wieder.

4. *camisado* (asp. camiçada, zu camiça, Hemd, vgl. S. 17 d. Arb.) nach Barret, Theor. Gloss. 249: Camisada, a Spanish word, and doth signifie the inuesting or putting on of a shirt ouer the souldiers apparell or armour; the which is vsed in the night time, when any suddaine exploit... is to be in practise upon the enemy." Jocasta II,2: "By night I wil the camassado give".

Verschwindend gering gegenüber denen der Landmacht sind seltsamerweise die seemännischen Fachausdrücke, die den Elisabethanern geläufig sind. Gerade hier wäre um so mehr eine eingehende Kenntnis zu erwarten, als nicht nur in der Praxis ein Zusammentreffen von spanischen und englischen Fahrzeugen häufig war, sondern auch in der Theorie sich die Engländer viel mit spanischer Schifffahrt beschäftigt haben. Davon zeugen die drei aus dem Spanischen übersetzten nautischen Handbücher von Eden, Frampton und Hellowes, die Underhills Liste innerhalb eines Zeitraumes von 17 Jahren (1561 bis 1578) aufführt. Hätten diese Bücher eine über die engsten Fachkreise hinausgehende Bedeutung erlangt, so fände sich ein Niederschlag davon im Drama. Statt dessen begnügt man sich meist mit den bereits S. 16ff. d. Arb. zusammengestellten Erwähnungen der Armada. Daneben kommt nur

carrock vor (sp. carraca), ein bewaffnetes dreimastiges Handelsschiff, wie es die Spanier und Portugiesen auf ihren Handelsfahrten nach Westindien benutzten, dtsch. Kraak:

"Their weight would sink a Spanish Carrock", Elder Br. I,2;

"Whole armadoes of caracks to be ballast at her nose", Err. III,2;

"He to night hath boarded a land carack", Oth. I,2.

Außerdem *zabra* (aus sp. azabra, kantabrische Brigg von 160—170 Tonnen, oder sp. zabra, schnellsegelnde Brigantine an der Küste von Biscaya): Whore S. 256.

An allen anderen Stellen ist von spanischen Schiffen im allgemeinen die Rede, immer im Hinblick auf die Unsicherheit der Schiffahrt im Mittelmeer:

Webster, Cure of Cuck. III,3, wo von dem Angriff dreier spanischer Kriegsschiffe auf einen Engländer berichtet wird.

Engl., Z. 579 und 609:

"The Spanish gallies that haue besette our shippes".

Marlowe, Jew I S. 147, der von einem Konvoyzug erzählt:

"Sir, we were wafted by a Spanish fleet,

That never left us till within a league,
That had the galleys of the Turk in chase."

Wie die älteren Dramatiker sich spanische Schiffe vorgestellt haben mögen, das zeigt "Orlando Furioso", wo in ebenso drolliger Weise wie Mexico mit Paphos und Cypern, ein spanisches Fahrzeug mit dem klassischen Schiff Argo verglichen wird:

"From thence mounted upon a Spanish Barke,
Such as transported Jason to the fleece." (Orlando Z. 71f.)

Weit reger wird das Interesse der Engländer sogleich, wenn sie sich vom engeren Gebiet der Schiffahrt dem weiteren des spanischen Handels und seiner Weltbeziehungen zuwenden. Vor allem Spaniens Expansionsbestrebungen, die mit einer Reihe glücklicher Entdeckungen Hand in Hand gehen, erregen ihre Aufmerksamkeit. Wiederum könnten sie ihre Weisheit aus Büchern geschöpft haben. An Übersetzungsliteratur käme nach Underhill in Frage:

1578: Historie of the conquest of the West India, now called New Spayne. Von Thomas Nicholas aus "Historia general de las Indias" Teil II, von Lopez de Gómara, Zaragoza 1552, übertragen.

1581: Historie of the discouerie and conquest of the provinces of Peru, in the South Sea. Übersetzt von Thomas Nicholas nach Augustín de Zárate.

Doch scheinen die Elisabethaner von diesen Schilderungen keinen Gebrauch gemacht zu haben. Denn auch gelegentlich der Entdeckungen der Spanier lassen sich die Anspielungen so wenig auf Details ein, daß meist nur ein Name genannt wird, von dem wir annehmen können, daß er in aller Munde war. So *Columbus* (Malta I,3; Prize II,1; Barth. V,6) und *Magellan* (Barth. V,6). Oder man hält einfach die Tatsache fest, daß das spanische zu den großen Entdeckervölkern gehört:

"[they] discover more countries to you, than either the Dutch, Spanish, French, or English ever found out." (Roar. V,1).

"As the Spaniard first sailed to the Indies" (Northw. V,1)[1]).

Von den entdeckten Ländern, den Kolonien der Spanier, hat man die unbestimmte Vorstellung, daß sie *ungeheure Reichtümer* bergen. Man bestaunt die "fair Dominions of the Spanish king" (Lawyer I,1). Der "rich Spaniard" wird dem "barbarous Turke" gegenüber hervorgehoben (West A S. 319). In New Inn heißt es:

"The Spanish monarchy, with both the Indies,
Could not buy off the treasure of this kiss". (III,2).

Spaniens Reichtum ist stereotype Redensart:

"Not for Spains wealth", Jeronimo II,4;
"Not for the wealth of Spaine,

[1]) Daß die ältere Zeit über die Geschichte dieser Entdeckungen manchmal sogar sehr im Unklaren war, beweist eine Stelle in der Moralität "The Nature of the Four Elements" (1519), wo die Entdeckung Amerikas als auf die Aufmunterung und das Geheiß Heinrichs VII. von England hin erfolgt dargestellt wird. Der historische Columbus war bekanntlich, ehe er sich zur Ausführung seines Planes an Spanien wandte, von England abgewiesen worden.

Nor for the treasure you do yearly bagge
From both the Indies...". (Weak. V. 1462).

Philipp II., der Erbe dieses "wealthy Spain", zählt darum zu den mächtigsten Monarchen der Erde. Übertroffen wird er an Größe des Besitzes nur durch

"the mighty Cham,
That hath more nations under his command
Than Spanish Philip's like to inherit towns". (Wyatt S. 194).

Auch der Ausruf "cargo", Miseries IV und Albumazar (Epil.) (von sp. cargo, Schiffsfracht) bezieht sich auf die von den Spaniern aus ihren Überseekolonien heimgebrachten Schätze. Auf die wichtigsten dieser Besitzungen wird näher eingegangen. Der Name *Amerika* ist mehrmals genannt:

"Where America, the Indies? — Oh, sir, upon her nose "(wegen der roten Flecken, die an Westindiens Karfunkelsteine erinnern). (Err. III,2, 136);

"From America [shall they drag] the golden fleece
That yearly stuffs old Philip's treasury". (Faust. S. 81).

Außerdem Malc. II,3; Love Tr. S. 28; Honoria S. 24; In II,4.

Daß aber der dem Durschschnittsengländer damals geläufigere Name des Erdteils "*Indien*" oder "*Westindien*" gewesen sein muß, geht aus der Häufigkeit des Wortes hervor, von der die folgende Aufzählung einen Begriff geben mag, umso mehr als nur diejenigen Stellen berücksichtigt sind, bei denen eine Anspielung auf das gleichnamige Land in Asien dem Zusammenhang nach ausgeschlossen erscheint:

the Indies: Err. III,2, 136; Merch. I,3, 19; Tw. III,2, 86; H 8, IV,1, 45; synonym mit "Überfluß an Gold": Alch. II,1 und III,2.

India: Merch. III,2, 272.

West Indies: Wiv. I, 3, 79.

wealthy Indies: Changes I,9.

Westindien im Zusammenhang mit reichen Minen: Tw. II,5,17; H 4 A III,1, 169; H 8 I,1; Jew I S. 146 und III S. 164; New Way IV,3; Lawc. III,1 und III,2; Staple II,2 und IV,4.

Was man sich unter den Reichtümern Indiens und seiner Minen als den Quellen des spanischen Wohlstandes näher vorstellte, zeigt unter den angeführten Stellen am besten Jew I S. 146:

"Give me the merchants of the Indian mines,
That wade in metal of the purest mould."

Es ist also der Goldhunger,

"the desire of gold...
That's to be gotten in the Western Inde" (Jew III, S. 164),

der in den Spaniern seit Erschließung jener Gebiete geweckt worden ist; doch erstreckt er sich nicht allein auf den heute Westindien genannten Teil Mittelamerikas, sondern auch auf *Perú* (Alch. I,2), das zu den Quellen spanischen Reichtums noch die Edelsteine fügt:

"have you ships at Sea,
To bring you gold and stone from rich Peru." (Noble Gent. I,1).

Im Bereich dieses ehemaligen Vizekönigreichs findet sich *Potosí* als einzige von

den spanischen Kolonialstädten seiner Goldbergwerke wegen erwähnt. (Staple IV, 4.)

Es würde zu weit vom Thema abführen, auf die Charakterisierung der Urbevölkerung der in Rede stehenden spanischen Kolonien näher einzugehen. Von der Behandlung, die die Spanier ihr angedeihen ließen, weiß schon Marlowe, daß sie die eine Herrenvolkes gegenüber dem Unterworfenen war:

"as Indian Moors obey their Spanish lords". (Faust S. 81.)

Neben Westindien und Peru als Hauptstützen des spanischen Reichtums wird gelegentlich anderer wertvoller Überseebesitzungen gedacht. Nicht nur nach Westindien, auch nach *Mexiko* fahren die Galeeren Antonios, des königlichen Kaufmanns in Merch. I,3, 20 und III,2, 272. Die "*rich Moluccas*" kennen Fletcher (Loy. Subj. III,4) und Peele (Alc. III,1: "Moloccus"). Ariel holt, wenn auch keine Gewürze, so doch perlenden Tau von den damals noch spanischen *Bermudas-Inseln*, "the still-vex'd Bermooths" (Tp. I,2,229). Auch Women pl. I,3: "To victual out a Witch for the Burmoothes" und Good S. 340 kennen sie: "The yland of Hogs and Diuels". (Über weitere Erzeugnisse dieser Bermudas vgl. S. 80 u. 81 d. Arb., über die Schreibung "Bermuthos" statt "Bermudes" S. 135 d. Arb.). Falstaff weiß für Mrs. Page in den "Merry Wives" keinen besseren Vergleich als: "She is a region in *Guiana*: all gold and bounty" (I, 3,76). Auch sei hier hier auf das englische Wort für "*Neger*" verwiesen, das durch seine Form (sp. negro, schwarz) die Erinnerung an die Monopolisierung des Welthandels durch Spanien wachruft:

"The Cyprian queen, compared to you in my
Opinion, is a negro" (Pict. II,2);
"I wash a negro,
Loosing both paines and cost." (Roar. I,1).

Waren sich die Elisabethaner also über den Umfang und die Quellen des spanischen Überseehandels, sowie über den Wert der Einfuhr aus dem auswärtigen Kolonisationsgebiet für das Mutterland im klaren, so spielt andererseits die Ausfuhr, das, was das kontinentale Spanien aus seinen Bodenerzeugnissen an das übrige Europa, vor allem England, abgeben konnte, eine noch wichtigere Rolle in ihren Dramen. Die Kenntnis davon ist sicherlich nicht aus theoretischen Handbüchern geschöpft, sondern aus der praktischen Erfahrung des Lebens. Als Beweis dessen sehe ich das Auftauchen spanischer Münznamen an, die den Engländern beim persönlichen Warenaustausch bekannt geworden sein mögen. Eine direkte Übernahme der Namen etwa aus spanischen Novellen ist, obgleich fast nur Stücke von Beaumont-Fletcher und Middleton in Betracht kommen, wegen der verstümmelten oder anglisierten Wortformen, die sich nur vom persönlichen Hörensagen her erklären, von der Hand zu weisen. Doch tauchen auch, außerhalb des Dramas, ähnlich verstümmelte Münznamen in dem in Spanien sonst gut bewanderten "Introd. to Knowledge" von Boordes auf (Kap. XXX). Genannt werden folgende Geldsorten im elisabethanischen Drama:

1. *Maravedi* (vom arab. Marābitīn, pl. von murābit, Name eines maurischen Herrschergeschlechts [Almoraviden]), Kupfermünze im Wert von $^1/_6$ d, etwa

$1^1/_2$ Pfennig Gold deutscher Reichswährung: als "marvedi" in Gipsy II.1; II.2; IV.3 und Love's Pilgr. I.1. Ferner in Heywoods Chall. II,1:

"If you distrust his sword, take mine, which will passe in Spaine for more Myravids, then the best Spaniers in England for Farthing tokens."

2. *Real* (sp. real, königlich). Silbermünze im Werte von $6^1/_4$ d, etwa 53 Pfennig Gold nach deutscher Währung, ebenfalls in Love's Pilgr. I,1 und Gipsy IV.2.

Die beiden in der auf spanischem Boden handelnden Gipsy vorkommenden Bezeichnungen *Duckets* (I.1) und *Pistolets* (II.1) ("double pistolet" in dem ebenfalls in Spanien spielenden Curate I.1) stellen keine ursprünglich spanischen Münzen dar, ebensowenig die Changel. III.4 erwähnten, zuerst in Florenz geprägten "*golden florens*". Doch wurden von etwa 1660 an auch in Spanien "pistolas" als Goldmünzen im Werte von 16 sh. 6 d. bis 18 sh., also $16^1/_2$—18 Mk. verausgabt; ebenso "florines", die man mit 4 sh. $4^1/_2$ d. (4,40 Mk.) bewertete. Der *cruzado*, von dem Shakespeare (Oth. III, 4, 26) und Ben Jonson sprechen (Case V.2), ist keine spanische, sondern eine portugiesische Münze.

Alch. III.4 gedenkt auch einer englischen Münze, die eine Beziehung zu Spanien aufweist. Das sind die "*Philips and Maries*", so genannt nach dem Doppelbild des spanischen Königs und seiner Gemahlin, das sie auf der Vorderseite trugen.[1])

Nun zu den Exportartikeln selbst, die in reicher Fülle in den Dramen auftauchen und dadurch einen trefflichen Rückschluß auf die Lebhaftigkeit und Eigenart der damaligen spanisch-englischen Handelsbeziehungen gestatten. Produkte aus allen drei Naturreichen sind vertreten. Die Hauptrolle spielen unter den Mineralien das Eisen und seine Bearbeitungsformen, unter den Vegetabilien die für die menschliche Nahrung in Betracht kommenden, vor allem Früchte und Wein, aber auch Arzneipflanzen und wohlriechende Essenzen.

Die Güte des spanischen Eisens ist unübertroffen: "hinges will crack—though they be Spanish iron" (New Inn III.1). Zu Weltruf aber hat es der *Stahl* aus den Minen von Biscaya und Guipúzcoa durch die berühmte Waffenindustrie von Toledo, Bilbao und Valencia gebracht, so daß einer spanischen Waffe ohne weiteres der Vorzug vor allen anderen eingeräumt wird:

"I le shew you
The difference now between a Spanish rapier
And your pure Pisa" (Custom II,1):
"Speaks thy weapon
Toledo language, Bilboa, or dull Pisa?" (Lad. Tr. II.1):
"Too much odds for a Spaniard's rapier", (LLL I,2, 183).

Gefürchtet sind auch "Spanish blades" in Rom. (I, 4.84), wo sie die Feenkönigin im Traum verfolgen, und in Pity I.2, geradeso wie "the breaking of my Spanish sword" in All's IV, 1, 52. Auch Othello weiß als höchstes Lob seiner Waffe zu sagen:

[1]) Daß auch spanische Münzen zur Zeit Marias in England Kurs hatten, bezeugt Harrison, (Buch II, Kap. 25), der von der Königin sagt: "In hir time the Spanish monie was verie common in England, by reason of hir mariage with Philip, King of Spaine."

"It is a sword of Spain, the ice-brook's temper" (Oth. V,2, 253), gleichzeitig wohl eine Anspielung auf das eigenartige spanische Verfahren, welches den glühenden Stahl beim Härten durch plötzliches Eintauchen in eiskaltes Wasser kühlte und ihm dadurch die berühmte Elastizität verlieh.[1])

Unter allen spanischen Klingen stehen die von *Toledo* bei weitem im Vordergrund mit 13 Erwähnungen gegen 10 der *Bilbao-* und 1 der *Valencia*klingen. Folgende Liste möge alle drei zusammenstellen:

Toledo: Cure I,2: "his Toledo"; (III,4): "two Toledo's"
Elder Br. V,1: Toledo's (plur.)
Fort. III,1: "the cross of his pure Toledo".
Lad. Tr. II,1: "Toledo language".
In II,1: "a most pure Toledo"; II,3: "a Toledo".
City M. I,2: "your Toledo".
Blurt II,2: my Toledo"; III,3: "with Toledo".
White (am Ende): "a Toledo".
Lawc. V.5: "Sir, you can tell me Whether your Toledo or your Milan blade Be best temper'd".
Return A S. 52: "a pure Toledo".
Wom. S. 339.
If A S. 225: "my sword and poynard, well-tried in Toledo".
Dick III,1: "a hundred of the best Toledoes".

Bilbao (engl. meist "Bilboa"):
Prize II,2: "a Bilboa blade".
Wildg. III.1: "this Bilbo-Lord".
King and No K. V,59: "Bilbowmen".
Lad. Tr. II,1: "Bilboa".
L. W. S. 248: "My trusty Bilbo".
Moth. S. 165.
Bilboes (Titel): "Bilboes the Best Blade".
H 5 III,4: Wortspiel elbow — bilbow.
Wiv. I, 1. 165: "this latten bilbo"[2]), III, 5, 112:" a good bilbo".
North. (Prefat. Verses): "Bilbo-smith".

Valencia: Chart. V. 2681.

Als besonders merkwürdige Stelle ist unter den erwähnten zunächst In II,3 anzuführen, in der Brainworm von seinem Schwert rühmt: "It's a most pure Toledo", von dem einfältigen Stephen aber darauf zur Antwort erhält: "I had rather it were a Spaniard". Stephen erkennt also den spanischen Klingen den Preis zu, weiß aber nicht, daß Toledo das spanische Zentrum dieser Industrie ist.

Für die hohe Meinung, die Shakespeare von der Biegsamkeit der bei ihm einseitig bevorzugten Bilbaoklinge hatte, zeugt Falstaffs Vergleich in Wiv. III,5, 112: "Next, to be compassed, like a good bilbo, in the circumference of a peck". Auch ein Wortspiel gründet Shakespeare darauf, wenn in der französischen Szene in

[1]) Doch vergl. Shakespeare's England, Bd. I, S. 132, wonach "Ise brokkes temper" = "Innsbruck temper" zu lesen wäre..

[2]) Anspielung auf die bleiernen Theaterschwerter.

Henry V (III,4) die kleine Prinzessin Katharina das von ihrer Erzieherin Alice vorgesprochene elbow mit "bilbow" wiedergibt.

Einmal tritt die Bilbaoklinge sogar im Untertitel eines Stückes auf, dem verlorengegangenen, aber (nach Collier, Hist. of Engl. Dram. Poetry, Bd. 1, S. 446) im "Office-book of the Deputy Master of the Revels" unterm 29. Oktober 1624 eingetragenen:

> "For the Palsgrave Players, a new Comedy called Hardyshifte for Husbands, or Bilboes the Best Blade, written by Samuel Rowley".

Schließlich bekommen wir eine ungefähre Vorstellung von dem Kaufpreis dieser vielbegehrten Waffen, aus dem hervorgeht, daß sie ihrer Güte entsprechend bezahlt wurden. Das bestätigt das Zitat aus Elder Br. V,1:

> "I'm sure I've made my Cutler rich, and paid for several weapons, Turkish and Toledo's, two thousand Crowns, and yet could never light upon a fighting one."

Nicht überall werden unter Bilboes Schwerter aus Bilbao verstanden. In Marr. II,1 "Carry him to the Bilboes" können nur Fußfesseln darunter gemeint sein, ebenso Hml. V, 2, 6 und Marr. II,2.

Andere Waffen spanischer Herkunft sind neben den Degen und Schwertern seltener genannt. Nur die *Pike* (sp. pica), die ehemalige Hauptwaffe der Infanterie, scheint sich einer gewissen Beliebtheit erfreut zu haben. Barret, Theor. 1,1, 4 bevorzugt sie vor allen anderen Waffen: "For the plaine field, neither . . . Halbard, nor Partizan comparable to the Pike". Sie wird als "Spanish-Pike" in Alch. IV,2, Dick S. 97, Adm. S. 130, Cure 1,2 und als "morris-pike" in Err. IV,3, 28 eingeführt. Meist aber handelt es sich bei ihrer Erwähnung um einen durch die groteske Gegenüberstellung des Riesigen und des Winzigen scherzhaft wirkenden Vergleich mit den ebenfalls von Spanien exportierten *Nadeln*. So wenn in Sun's II,1 ein Schneider als "a French gentlemen that trails a Spanish pike" charakterisiert wird, wenn in Covent S. 42 ein Schneider "the knight of the Spanish Needle" heißt und in Chapman's Giles IV,1 von einem gerühmt wird: "From the Spanish pike to the Spanish Needle, he shall play with any knight in England, lady": worauf ihm die Antwort zu teil wird: "But non e converso, from the Spanish needle to the Spanish pike". Daneben bilden die Nadeln an sich einen oft erwähnten, durch seine Güte hervorragenden Zweig der spanischen Stahlwarenindustrie. Ben Jonson führte sie des öfteren an (New Inn I,1; Chlorid.; Dev. 1,1); Heywood (Chall. S. 16). Lily (Galath. III,3) und das anonyme Chiv. S. 286 kennen sie, und Truepenny in Middletons Blurt versteigt sich sogar zu der kuhnen Metapher: "Did my mistress prick you with the Spanish needle of her love?" (II,1).

Unter den Produkten aus dem Pflanzenreich stehen die Weine obenan. Nach Sandys (a. a. O. S. XXXVIII) waren in England unter der Regierung der Königin Elisabeth 56 französische Weinsorten und 36 spanische, italienische, griechische und sonstige bekannt, die eine Gesamteinfuhr von jährlich 30 000 Tonnen darstellten außer dem Wein, den der Adel zollfrei einführen durfte. Über die Bewertung der spanischen Sorten sind sich die Dramatiker einig. "Spanish wines"

werden von Marston (Dutch V,3) den französischen und solchen aus dem Kirchenstaat gleichgestellt. Der Spanier Alvarez in Middletons Gipsy bekennt: "Do not our Spanish wines please us?" Glapthorne preist das "legitimate blood of the Spanish grape" (Holl. IV,1), und für Dekker gilt als höchster Genuß: "Scur thy throat, thou shalt wash it with Spanish liquor" (Shoem. II,3). Greift man bis in die Zeit Heinrichs VIII. zurück, so findet man sogar schon in der alten Moralität "The Nature of the Four Elements" (1519) eine bemerkenswerte Weinliste, auf der die Reben der Halbinsel an erster Stelle vertreten sind, und die deswegen als frühester dramatischer Beleg für dieses Gebiet hier herangezogen werden mag:

"Ye shall have Spaynesche wyne and Gascoyn,
Rose coloure, white, claret rampyon,
Tyre, Capryck and Malvesyne,
Sack, raspyce, Alicaunt, Rumney,
Greke, ipokrase, new made clary,
Suche as ye never had."

Auch die eigentümliche Aufbewahrungsart der iberischen Weine in schlauchartigen Behältern aus nach innen gekehrtem Ziegenfell oder Schweinshaut, sp. borrachas genannt, ist im Drama festgehalten worden, so in Ben Jonsons Dev. II, 1, 71: "your Borachio of Spain", und Look S. 133: "a borachio of Kisses". Über den Eigennamen Borachio in Ado III,3 vgl. S. 136 d. Arb.

Gehen wir näher auf die einzelnen Sorten ein, so finden wir an erster Stelle den "*sack*" (sp. seco < lat. siccus), die allgemeinste Bezeichnung für einen trockenen hellen Südwein von süßlichem Geschmack. Daß es sich hierbei um ein spanisches, nicht italienisches oder griechisches Gewächs handelt, geht aus mehreren Umständen deutlich hervor. Erstens führt ihn Middleton (Gipsy I,1) ausdrücklich als spanischen Wein an; auch erscheint er bei Ben Jonson (Staple, Ind. 74; II,5; IV,2) immer an den Stellen mitgenannt, wo von solchen die Rede ist. Sodann wird er mit Vorliebe in den in Spanien lokalisierten Stücken getrunken (z. B. Pilgr. II,2) und allemal von Spaniern als bevorzugtes Getränk begehrt.

"Give me a cup of Sack...
An Ocean of sweet Sack"

verlangt Cacofogo in Rule V,1 den als "Devilish drunk" bezeichneten feurigen Tropfen, und

"the course of Nature
And the assistance of good Mirth, and Sack"

sollen einem lebenslustigen Kastilier in Curate I,1 das Leben verlängern helfen. In Verbindung mit seinem Herkunftsort findet er sich vor allenDingen als *canary sack*, der einen hellen Süßwein von den kanarischen Inseln bezeichnet. Dies war nach Sandys (a. a. O., Einltg. S. XIII) der Lieblingswein König Jakobs I. Auch Ben Jonson teilt denselben Geschmack, der in Out I,1 den Carlo Buffone canary sack als "the very elixier and spirit of wine" rühmen läßt. Unter der verkürzten Bezeichnung *canary*, von Massinger unter Einfluß des span. Canárias canáry betont:

"There came, not six days since, from Hull, a pipe

Of rich Canary, which shall spend itself
For my lady's honour..." (New Way I,3),

tritt dieser Wein unzählige Male im elisabethanischen Drama auf. Dauernd fortleben wird er als Leibgetränk Sir John Falstaffs. Aber auch sonst stellt er eine vornehme, besonders zu Festschmäusen geeignete Weinsorte dar, wie aus Ball III,3, 53 hervorgeht:

"He has regalos, and can present you with
Suckets of fourteen-pence a pound, Canary,
Prunellas".

Wobei zu bemerken ist, daß *regalos* (sp. regalo, Geschenk) ein span. Fachausdruck für solche an leckeren Speisen und noch mehr an guten Getränken reiche Bankette ist, der auch in Shirleys Lady V,1 wiederkehrt, also eine eingehendere Vertrautheit der englischen Dramatiker mit spanischen Tafelsitten verrät.

In nachfolgender Liste sind die wichtigsten Belegstellen für die drei angeführten Weinsorten zusammengestellt:

sack: Shakespeare: H 4 A II, 4, 587 in Falstaffs Wirtshausrechnung: "Item, Sack, two gallons, 5 s. 8 d." (d. h. 7,58 l = M. 5,76; 1 l = M. 0,75); "burnt sack", eine Art Glühwein, Wiv. II, 1, 222.
Beaumont-Fletcher: Curate I,1; Rule V,1; Thomas III,1; Love's Pilgr. II,2.
Ben Jonson: New Inn I,2; V,1; Staple Ind. 74; II,5; IV,2; In III, 7.
Middleton: Gipsy I,1; Mad World II,1.
Brome: Jov. S. 418.
Shirley: Hyde S. 478.
Nabbes: Covent S. 33, S. 64, S. 73.

canary: Shakespeare: H 4 B II, 4, 29; Wiv. II, 2, 61 u. 64; Tw. I, 3, 85 u. 88.
Beaumont-Fletcher: Custom V,1; Chances V,3.
Ben Jonson: Alch. III,4.
Middleton: Gipsy I,1; III,1 (Lied).
Massinger: New Way I,3.
Chapman: Ball III,3, 53.
Marston: Mell. II,1; Fawn II,1.
Brome: Weed S. 33; Jov. IV,4.
Glapthorne: Const. V,1; Wall. V,2.

canary-sack: Ben Jonson: Staple V,4; Out I,1.
Heywood: Land S. 365.

Ein besonderes aus diesen Süßweinen hergestelltes Getränk stellt *mull-sack* (Gipsy III,1 Lied) dar:

"Mull-sack did ne're speak treason".

Es wurde als eine Art Glühwein mit gepulvertem Zucker und Gewürzen zubereitet (vgl. ne. mull, Krume).

Die zweite Verbindung des Wortes "sack" mit dem Namen eines Weinortes findet sich in *sherris sack:*

"A good sherris-sack hath a twofold operation in it". (H 4 B IV, 3, 104).

Dieser gehört zur Gruppe der nichtmoussierenden weißen Sherry-Weine, die ihren

Namen nach Jerez de la Frontera[1]) bei Cádiz in Andalusien haben und als die besten aller spanischen Weine galten, vgl. Dick S. 50:

"To Sherrys? they say the best sackes there".

Sherryweine sind wieder das Privileg Falstaffs, der ihr Lob in allen Tönen singt:

"This valour comes of sherris" (H 4 B IV, 3, 122);

"Good store of fertile sherris" (H 4 B IV, 3, 131);

"The second property of your excellent sherris is, the warming of the blood; ... the sherris warms it and makes it course from the inwards to the parts extreme". (H 4 B IV,3).

Außerhalb des Shakespearedramas finde ich sie bei Ben Jonson in dem Reimspruch "Be merry and drink Sherry" (New Inn I,2), in Barth. V,4: "Sack? you said but e'en now it should be Sherry" und Middletons Mad World V,1: "Some Shirry for my Lords players there".

Gegen die aufgezählten beliebten Marken kommen die übrigen nicht auf. An zwei Stellen, dem Weinliedchen in Gipsy III,1 und Dekkers Whore B IV,3 wird ein merkwürdiger Name, dort "Peter-see-me" ("Peter-see-me shall wash my nowle"), hier "Peter-sameene", als spanischer Wein erwähnt. Es ist der süße *Pedro Ximenes* (x bis 17. Jhd. = [ʃ]), eine besonders gute Sorte Malaga (so genannt nach einem gewissen Pedro Simón oder Ximenes, der die Rebe vom Rhein her importiert hatte, vgl. Sandys, a. a. O. S., XXXVIII). In der Kurzform Peter kommt er Chances V,3 vor:

"By old claret I enlarge thee,
By canary I charge thee,
By Britain, Mathewglin, and Peter,
Appear, and answer me in metre."

Den *Malaga* selbst, der nach seinem Ausfuhrhafen, nicht nach dem Herkunftsort benannt ist, wußten die Engländer ebenfalls zu schätzen. Day führt ihn in Law Tricks I,2 an, Middleton in zweien seiner Dramen: Witch I,1:

"Al' the feast-time
He hath not pledg'd one cup, but look'd most wickedly
Upon good Malaga"

und als Malligo (unbetontes engl. a 〉[ə], geschr. i; über engl. o für sp. a vgl. S. 17 d. Arb.) in dem öfter zitierten Weinliedchen Gipsy III,1:

"Peter-see-me shall wash my nowle
And Malligo Glasses fox thee."

An einer anderen Stelle desselben Stückes II,1 ist korrekt Malaga geschrieben.

Schon eingangs war ferner des *Alicante* gedacht ("Alicaunt" in Four Elements), eines Rotweines aus der gleichnamigen Provinz, den auch Dekkers Whore A I,1 als Aligant nennt; ferner Fair IV,2 ("Alligant"), Wiv. II,2, 69, Chances I,8 und Midn. V,1 ("Aligant").

Dazu gesellt sich als letzter der süßliche, sowohl rot als weiß vorkommende *Bastard-wine*, mit muskatellerähnlichem Aroma. Ihn nennen H 4 A II, 4, 30,

[1]) modern sp. [χɛ'ɹɛΘ] bis 17. Jhd. [ʃɛ'ɹɛΘ], arab. Sherreysh aus lat. Cæsaris [Asidona]; im engl. wurde zu der als Plur. aufgefaßten Form Sherries ein Sing. Sherry gebildet (analog cherries-cherry).

West B S. 301. Mad World II.1; ferner, als "brown bastard", H 4 A II, 4, 83, Prize II.1 Parn. 7, 203. Wom. S. 315. Sold. S. 287; und in Whore B II.1 erfahren wir, daß er 6 Shilling gekostet habe, leider ohne Angabe, für welches Maß dieser Preis galt.

Andere Südweine, wie etwa der von Shakespeare (H 4 B. II, 3. 63) wie von Fletcher (Wit II.1) gepriesene Charneco oder der H 4 A I.2. 128 erwähnte Madeira haben ihre Heimat nicht in Spanien, sondern in Portugal bezw. dessen Kolonien.

Eine den Weinen ebenbürtige Berücksichtigung finden die aus Spanien importierten Speisen und Genußmittel in der Wertschätzung unserer Dramatiker. Hier kommen, mehr noch als die Erzeugnisse des Mutterlandes, die in den überseeischen Kolonien bodenständigen in Betracht: Tabak und Kartoffeln.

Über jenen gibt vor allem Ben Jonson Auskunft, der sich schon äußerlich dadurch als Kenner erweist, daß er durchgehends die dem span. angepaßte Form *tabacco* (sp. tabaco, indianischen Ursprungs) statt des sonst im Englischen durchgedrungenen tobacco[1]) anwendet. So Alch. Personenverzeichnis: I,3: II,6 (zweimal); III,4 (zweimal): IV,7: V,1: V,4; Cynthia Ind. 124; Dev. I,1; Epicoene IV,1. "Tabaco" kommt auch einmal in der spanischen Szene in Fort. (III,1) vor — sonst herrscht überall im Drama die Form tobacco, z. B. Return I,1. Drei verschiedene Tabaksorten werden in In III,2 aufgezählt: Trinidado, Newcotian[2]) und Balsamum (= ne. balsanium?); außerdem wird Sancto Domingo als Herkunftsort genannt. Zu diesen fügen Dekker in Good S. 346 und der Herzog von Newcastle in Country Capt. IV,2 den Bermuda-Tabak. Als Bezeichnung für ein erbärmlich duftendes Kraut findet sich "mundungo" (Alimony II,2), eine scherzhafte Anwendung von sp. "mondongo", Kaldaunen. Von kulturgeschichtlichem Interesse, aber kaum mehr von spanischem Einfluß abhängig, ist die ausgezeichnete Beschreibung eines Tabakhändler-Ladens in Alch. IV,3 und die Schilderung der Rauchzeremonie in Out III,1. Dagegen gemahnt das Auftreten einer weiblichen Zigarrenraucherin in Barth. V,3 an eine noch heute im lateinischen Amerika unter den niederen Bevölkerungsschichten verbreitete Sitte. Auch vermute ich in dem Ausdruck "tabacconist," den Jonson nicht in der ihm heute zukommenden Bedeutung eines Tabakhändlers; sondern in der des Tabakrauchers anwendet:

> "It pleases the world (as I am her excellent Tobacconist) to give me the style of Signior Whiffe". (Out III,1).

eine gelehrte Anlehnung an das span. "tabaquista", unter dem ein starker Raucher und Kenner der Feinheiten des Tabaksgenusses verstanden wird. Shakespeare erwähnt das Rauchen nicht.

Die durch die Entdeckungen der Spanier zum europäischen Volksernährungsmittel gewordene *Kartoffel* spielt eine eigentümliche Rolle im elisabethanischen Drama. Zunächst ist die Bezeichnung "potato" nicht in der heute üblichen Bedeutung (Solanum tuberosum L.) aufzufassen. Das zeigt die Etymologie

[1]) Über die Wiedergabe von span. a durch engl. o vgl. S. 17 d. Arb.

[2]) ne. nicotian, botan. Nicotiana Tourn., die Tabakspflanze, vgl. Moon III,1: "Gather me balms and cooling violets And our holly hearbe Nicotian".

(sp. patata oder batata, haitianischer Herkunft; über die Wiedergabe von sp. a durch engl. o vgl. S. 17 d. Arb.), die nur für die bis ums Jahr 1650 in Europa vorherrschende süße Kartoffel (Ipomoea Batatas Lam.) gilt. Von ihr sagt Rich. Eden (Decades of the Newe Worlde, or West India, etc. S. 82; erschienen 1555, engl. Übersetzung nach dem Lateinischen des Peter Martyr, vgl. NED. Art. potato 1a):

"In Hispaniola... they digge also... certeyne rootes growynge of theimselves whiche they caule Batatas. They are also eaten rawe and haue the taste of rawe chestnuttes, but are sumwhat sweeter".

Diese süßen Kartoffeln werden nun nicht als Nahrungsmittel, sondern im medizinischen Sinne als Aphrodisiakum verwendet, meistens in unmittelbarer Verbindung mit der kandierten Wurzel der Brechdistel, eringo, der man die gleichen Eigenschaften zuschrieb. Schon Gerards "Herball"(1597), II, CCCXXXIV. S. 781 bemerkt über die süßen Kartoffeln: "They procure bodily lust, and that with greedinesse". ebenso Harrison, Buch II, Kap. 6: "Of the potato and such venerous roots as are brought out of Spaine, Portingale, and the Indies to furnish vp our bankets. I speake not". In ähnlichem Sinne äußern sich die Dramatiker in ihren Werken. So Fletcher in Sea-Voyage III,1 und V,1, wenn er "potatoes" mit den ebenfalls als Stimulans wirkenden spanischen Fliegen ("Cantharides", vgl. Dühren. Bd. I, S. 280) zusammenstellt; desgleichen Chapman in Consp. of Biron III,2 und May-Day II,1: "a banquet of oyster-pies, potatoes, skirret-roots, eringoes, and divers other whetstones of venery" — eine Zusammenstellung, zu der ich noch Pict. IV,2: "potatoes and eringoes for a rasher To draw his liquor down" und Cynth. II,1 heranziehe: "'Tis your only dish, above all your potato's or oyster pies in the world." Nach dem Gesagten kann auch über die Grundbedeutung von potato bei Shakespeare kein Zweifel sein, der das Wort zweimal gebraucht: Wiv. V,5, 21: "Let the sky rain potatoes!" (wiederum in unmittelbarer Nachbarschaft mit "Hail, kissing-comfits and snow eringoes!") und Troil. V, 2, 56: "How the devil Luxury, with his fat rump and potato-finger, tickles these together!"

Von anderen spanischen Exportartikeln exotischer Herkunft finde ich nur die *Bermuda-pigs*, Schweine von den Bermudasinseln, deren Lawe. III,2, Good S. 340 und Anyth. IV Z. 499 gedenken.

Dafür liefert aber Spanien aus seinen eigenen Landesprodukten dem englischen Gaumen eine reiche Auswahl an Tafelgenüssen, die sich vor allem auf die Würze der Speisen und auf den Nachtisch erstreckt. Zur ersten Kategorie gehören die *spanischen Öle*, von denen Marlowes Jew I S. 145 berichtet. Als Nachtisch kommt *Tafelobst* in Betracht. So erfahren wir aus Summ. S. 286, daß *spanische Kastanien* als Delikatesse gewertet wurden. *Mirabiles of Spain*, spanische Mirabellen, sollen in Bac. III,2 die königliche Tafel zieren. Den *malakatoon* (sp. melocotón), eine weiße, auf eine Quitte aufgepropfte Pfirsichart, erwähnen Webster (Lawe. I,2), Rowley ("malicatoon" in All's Lost I,3) und Jonson (als "melicotton" in Barth. I,2), die spanische Bisammelone (*musk-melon*) Massinger (City M. III,1). Und Chapman ergeht sich, nach elisabethanischer Gepflogenheit ein Wortspiel darauf gründend, über den Herkunftsort der *Orangen*, indem er Ball V,1 durch Freshwater seinen Landsleuten folgenden komischen Bericht auftischen läßt:

"Freshwater: I came to Paris, a pretty hamlet, and much in the situation like Dunstable: 'tis in the province of Alcantara, some three leagues distant from Seville, from whence we have our oranges.

Lord R. (aside): Is the fellow mad?

Ros.: I have heard Seville is in Spain.

Freshwater: You may hear many things. The people are civil that live in Spain, or there may be one town like another".

Quelle dieses Wortspiels ist jedenfalls Ado II,1, 304—5, wo Beatrice sagt: "Civil as an orange, and something of that jealous complexion". Auch in Lady's Priv. II, S. 106 (vgl. S. 85 d. Arb.) werden Orangen zitiert.

Eine größere Rolle spielt die *Feige* (sp. higo). Als Nahrungsmittel erwähnen sie Sun's III,1: Maid's Rev. S. 141; Sold. S. 330 und Court Secr. S. 483. Vergiftet, wird sie ein beliebtes Werkzeug spanischer Meuchelmörder. Daher der Ausruf: "Poisoned! a Spanish fig For the imputation!" in Duch. of M. II,3 und "I do look now for a Spanish fig" in White IV,1. Eine vergiftete Feige kommt auch in der Handlung von Dekker-Rowleys "Noble [Spanish] Soldier" vor, das 1631 ins Buchhändlerregister eingetragen wurde und nach Fleay I, 1128 wahrscheinlich identisch mit dem verlorenen "The Spanish Fig" von Dekker ist. Wo das sprichwörtlich gewordene "a fig for the Spaniard" sonst noch im elisabethanischen Drama auftritt, hat es die auch andern romanischen Völkern geläufige Bedeutung einer unzüchtigen Gebärde, die durch Einklemmen des Daumens zwischen Zeige- und Mittelfinger oder in den Mund hervorgebracht wird (span. "dar la higa" = engl. "to give the fig"; sp. higo in der Bedeutung "Feige" ist m., als "Gebärde der Verachtung" f.). So in Wyatt S. 198, in Pistols: "and fig me like the bragging Spaniard" (H 4 B V,3, 124), in dem Ausruf:

"Figo for thy friendship! — It is well. —
The fig of Spain", (H 5 III, 6, 62),

und bei Ben Jonson in In II,1:

"To lie to a man of my coat, is as ominous as the Fico".

Ein kulinarischer Exkurs über spanische Eßgewohnheiten und Speisen möge an dieser Stelle zusammenstellen, wie genau das englische Drama der Shakespearezeit über die einschlägigen Verhältnisse unterrichtet ist. Vorauszuschicken ist die *Mäßigkeit* der Spanier, die übereinstimmend für Essen und Trinken bezeugt wird. "I am no borachio" (sp. borracho, Trunkenbold) behauptet ein Spanier mit Recht von sich in Gipsy I,1, was sofort mit einem für die Deutschen wenig schmeichelhaften Seitenhieb bekräftigt wird: "— it is as rare to see a Spaniard a drunkard as a German a sober". Auch für die Enthaltsamkeit im Speisengenuß enthält das Stück eine Belegstelle: "we Spaniards are no great feeders", die durch Trav. S. 12:

"Spaine that yeelds scant of food, affords the Nation
A parsimonious stomach"

und Lady's Priv. II, S. 106 gestützt wird:

"your Spaniard... is of dyet
Sparing, will prick his teeth[1]) as formally

[1]) Über die Anwendung des Zahnstochers durch Spanier vgl. S. 85 d. Arb.

After an Orenge, or a clove of Garlicke,
Which is his ordinary morsell, as he'd fed
On Partridges or Pheasant".

Fand sich hier einmal eine von den Engländern nicht wegzuleugnende spanische Tugend, so zeigt sich doch bald die Tendenz, sie wenigstens durch Übertreibung der Lächerlichkeit preiszugeben. In dieser Absicht ist Websters Schilderung eines spanischen Edelmannshaushaltes aufzufassen:

"But his kitchen I'd have no bigger than a saw-pit;
For the smallness of a kitchen, without question,
Makes many noblemen in France and Spain
Build the rest of the house the bigger". (Lawc. II,1).

Ebenso bei demselben Verfasser:

"O excellent! a Spanish dinner — a pilcher, and a Dutch supper — butter and onions". (Westw. III,4).

Geräucherter Fisch ist überhaupt typisch für die kärgliche Nahrung der Spanier. Wir erinnern uns der Kost des armen Schluckers Lazarillo (S. 47 d. Arb.):

"Doyt: What meat eats the Spaniard?
Pilcher: Dried pilchers and poor-john." (Blurt I,2).

Also Sprotten und getrockneter Dorsch einfachster Qualität — erstere in ihrer spanischen Bezeichnung *fumados* ([fu'maðos] "geräucherte" (Heringe), Sprotten, woraus sich engl. fumatho erklärt), auch von Marston charakteristisch verwendet: "he'll out-crack a German when he is drunk, or a Spaniard after he hath eaten a fumatho" (Fawn IV,1). Dazu kommt die von Jonson in Cynth. II,3 und von Fletcher in Wit II,1 aufgeführte Sardelle ("*anchoves*", pl. von span.-port. ancho-[v]a). Ritter Falstaff freilich hat sich solche Sardellen mit Sekt nach dem Abendessen als höchsten der Genüsse vorsetzen lassen, wie aus der dem Prinzen Heinrich vorgelegten Rechnung hervorgeht (H 4 A, II, 4, 588).

Nur ganz vereinzelt begegnet ein gegenteiliges Urteil über die spanische Enthaltsamkeit. Als Sancho in Rule III,1 den Cacofogo fragt: "Thou wilt eat monstrously?" erhält er von ihm die Bestätigung:

"Like a true Spaniard,
Eat as I were in England were the Beef grows."

Auch hatten wir bereits bemerkt, daß der Name für ein besonders gutes und reichliches Mal, *regalo*, (S. 78 d. Arb.), aus dem Spanischen entlehnt ist.

Das spanische Nationalgericht *olla podrida* (wörtl.: verfaulte Schüssel, verdorbenes Gericht), Fleisch- und Gemüsereste mit Knoblauch gekocht, ist bei Randolph (Muses I,4), bei Ben Jonson (Staple II,3), bei Fletcher (Fair IV,1), bei Chapman (Ball III,3), einmal sogar in einem unter Normannen spielenden Stück, Fletcher-Jonsons Bloody II,3 genügend belegt. Weiter weist die dramatische Speisekarte auf:

1. *alcorea*, Dev. IV,4, (Druckfehler für asp. alcorça, v. arab. alcorza, weißer Zuckerteig), nach D. R. Ac.: "Pasta muy blanca de azúcar y almidón, con la cual se suelen cubrir varios géneros de dulces y se hacen diversas piezas ó figurillas". Nach Minsheu: "a conserve".

2. *almoiauna*, verdruckt für almoiauana; u statt v wird im 16. Jhd. häufig

gedruckt, ebenso i statt j (vgl. oreiones S. 85 d. Arb.); sp. almojabana, vom arab. al-mojabbana), eine Art Käsekuchen: Dev. IV,4.

3. *coquetta* (sp., spez. in Aragon., coqueta, Brötchen von bestimmter Größe und Form, nach D. R. Ac. "Panecillo de cierta hechura"): Dev. IV,4.

4. *mantecado* (sp. mantecado, Butterkuchen, nach D. R. Ac.: "Cierta especie de bizcocho amasado con manteca, de forma prismática rectangular y contenido en una cajita de papel sin tapa. Fabrícase las de mas fama principalmente en Astorga"): Dev. IV,4.

5. *panado* (sp. panada, vgl. S. 17 d. Arb., eine Wassersuppe unter Zusatz von Brotbrei mit Zucker (oder Rosinen): Witch II,1; Sun's II,1; New Way I,2; Eastw. II ("poynado").

6. *pulpatoon* (sp. pulpetón, großes Stück Hackfleisch, von "pulpa", bestimmtes Fleischstück des Ochsen). Microcosmus III,1.

7. *carbonado* (sp. carbonada, vgl. S. 17 d. Arb., Rostbraten oder eine über dem Rost gebratene Fleisch-, Fisch- oder Geflügelschnitte (Filet): Shoem. V,4: "broiled carbonado" und Sapho II,3: "If I venture . . . to eate a rasher on her coales, a carbonado". Ist hier in Shoem. V,4 schon eine komische Anwendung auf etwas Zerhacktes, Zerprügeltes in dem Ausdruck enthalten, so tritt in allen folgenden Zitaten die figürliche Bedeutung so sehr in den Vordergrund, daß die Beziehung zu dem Gericht allmählich verloren geht. Das gilt für Tamb. A IV,4:

> "I will make thee slice the brawns of thy arms into carbonadoes and eat them";

ebenso für Shakespeare, der "carbonado" als Substantiv und Verb im ganzen fünfmal gebraucht (H 4 A V,3, 61; Lear II,2, 41; Cor. IV,5, 191; All's IV,5, 107; Wint. IV,4, 268), für Beaumont-Fletcher ("Have made a Carbinado of me", Malta II,1), für Middleton ("carbonado thou the old rogue" (Gipsy IV,3), und für das anonyme "Look about You" V. 3196:

> "Skinke will scortch them brave Gloster
> Make carbonadoes of their Bacon fletches".

Drastischer noch hat Ford die Klimax aufgestellt:

> "Carbonado me, bastinado me, strappado me, hang me!" (Sun's III,1).

Auf die bereits bei der Zubereitung des Carbonado sich kundgebende Vorliebe der Spanier für den Rost spielt Dekker in Whore B, III,3 an, wenn er sagt: „We have meat of all sorts of dressing: we have . . ., and that which is rotten roasted for Don Spaniardo" – eine Stelle, die mit dem Worte "rotten" (sp. podrido) vermutlich gleichzeitig auf die eingangs erwähnte "olla podrida" gemünzt ist.

Einer anderen Eigenart der spanischen Küche, ihrer Bevorzugung des *Pikanten*, gedenkt Ford in Lad. Tr. III,1, wo von scharfgewürzten spanischen Salaten die Rede ist. Aber auch der Antithese des Geschmacks, die sich bei den Spaniern in ihrer Freude an *Süßigkeiten und Leckereien* äußert, hat der genannte Dramatiker Rechnung getragen. Dies geschieht in Sun's II,1, wo ein toledanischer Zuckerbäcker — derselbe, der später, III,1, mit "Spanish gingerbread" und "Spanish fig" tituliert wird — sein reichhaltiges Warenlager anpreist. Als „a most sweet Spaniard" eingeführt, stellt er sich sogleich persönlich als Meister seiner Kunst vor:

"Span.: A confecianador[1]) ,which in your Tongue is a comfit-maker, of Toledo. I can teach sugar to slip down your throat a million of ways.
Fol.: And the throat has but one in all: oh Toledo!
Span.: In conserves, candies, marmalades, sincadoes[2]), ponadoes[3]) marablane[4]), bergamoto, aranxues[5]), muria[6]), limons[7]), berengenas of Toledo[8]), orione[9]), potatoes of Malaga, and ten millions more.
Fol.: Now 'tis ten millions! A Spaniard can multiply.
Span.: I am your servidor."

Verrät diese Stelle eine kulturgeschichtlich bemerkenswerte Vertrautheit des Verfassers mit den Erzeugnissen des Konditorgewerbes, so möge am Schluß dieser Ausführungen über spanische Küche und Eßsitten im elisabethanischen Drama eine andere kulturgeschichtliche Merkwürdigkeit Platz finden, die nur indirekt mit dem Essen zu tun hat: der Gebrauch des *Zahnstochers*. Allgemein als eine absonderliche, den Engländern ungewohnte und darum leicht geckenhaft erscheinende Sitte angesehen (so Volp. II,1; Ball I,1; Gratef. Serv. III,1; Const. Maid III,2, gelten sie als ganz besonderes Attribut des spanischen Essers. "There must be Picktooths for the Spaniard!" sagt schon Lyly im Prolog zu Mydas. Der als Spanier verkleidete Italiener Volterre in Hum. Court. IV,2 bedient sich ihrer mit stutzermäßiger Würde (vergl. S. 121 d. Arb.). Auch in dem bereits S. 82 d. Arb. angeführten Zitat aus Glapthorne (Lady's Priv. II, S. 106) gehört der Zahnstocher so sehr zum Charakterbild eines Spaniers, daß die ganze Stelle hier im Zusammenhang Platz finden möge:

"Your Spaniard...
Is of a staid, serious and haughty garbe;
Acts all his words with shrugs and gestures, kisses
His hand away in kindness; is of dyet
Sparing, will prick his teeth as formally
After an Orenge, or a clove of Garlicke

---

[1]) Als "confacionador, a confectioner" auch in Percivalls Span. Dict. (1591). Zu sp. "confite", Konfekt; doch ist heute im Span. "confitero" üblicher als "confeccionador."

[2]) In den Wörterbüchern nicht enthalten.

[3]) Vgl. panado S. 17 d. Arb.

[4]) ne. meist myrobalan, aus gr. μύρον + βάλανος, sp. mirabolano, Farbpflanze (Terminalia Chebula Willd.). Doch übertrug man den Namen im Mittelalter auch auf gelbe syrische Pflaumen, unsere jetzigen Mirabellen (Unterart von Prunus Tourn.). Vgl. Alch. IV,2: "shee melts Like a Myrobalane."

[5]) Vermutlich unter volksetymologischer Anlehnung an den Ortsnamen Aranjuez entstellt aus engl. orange (sp. naranja).

[6]) Wohl Druckfehler für Murcia, einen Haupthandelsplatz spanischer Apfelsinen, wie die Nachbarschaft von aranxues und limons zu beweisen scheint.

[7]) limon statt lemon ist span. Orthographie. (sp. limón, Zitrone. Das Wort ist arab. Ursprungs).

[8]) sp., v. arab. bedenchén, Eierpflanze, Melanzanapfel (Solanum melongena).

[9]) orione scheint mir Druckfehler für oreiones, sp. orejones, zu oreja, Ohr: an der Sonne gedörrte Pfirsichschnitten.

Which is his ordinary morsel, as he'd fed
On Partridges or Pheasant.
Ador.: 'Tis his grace
After his dinner, Sir, and to confirme
Their most officious gravity, a Castilian
Was for some crime in Paris to be whipt
In triumph through the streetes, and being admonished
To be more swift of foote, so [to] avoyd
The dreadfull lash the sooner, in scorne auswer'd,
He rather would be flead alive, than breake
A Title of his gravity."

Ein verhältnismäßig seltener bezeugter spanischer Exportartikel sind die Drogen, bei denen sich zwei Gruppen unterscheiden lassen: solche, die als Arzneimittel dienten, und solche, die lediglich zu kosmetischen und Toilettezwecken Verwendung fanden.

Zu der ersten Kategorie zählt vor allem "*pellitory-of-Spain*" (engl. ['pelitri], sp. pelitre, Anacyclus pyrethrum, römischer Bertram), eine in der Berberei beheimatete, aber von Spanien aus exportierte Wurzel, die Webster (Lawe. IV,2) als Brechmittel von gleicher Wirkung wie der sonst als Aphrodisiakum betrachtete grüne Ingwer ("green ginger", vgl. Dühren, Bd. I, S. 280) erwähnt. Lily nennt sie in Mydas III,2 als Mittel gegen den Zahnschmerz:

"Tongue tell me, why my teeth disease me,
O! what will rid me of this paine?
— Some pe'litory fetcht from Spaine."

Ferner gehören die *Canthariden*, sp. cantáridas, hierher, eine aus der spanischen Fliege gewonnene, blasenziehende Droge, die wir in ihrer Bedeutung als Aphrodisiakum schon früher erwähnt fanden (S. 81 d. Arb.). In demselben Sinne gebraucht sie Fletcher (Philast. IV,1):

"Before, she was common talk; now, none dare say, cantharides can stir her",

während Ben Jonson (Poetaster V,1) sie figürlich anwendet:

"You whoreson Cantharides!"

Chapman faßt sie in Alph. III,1, unter Bezugnahme auf die Heimat des Titelhelden, als "Gift": "Drink not, Prince Palatine, throw it on the ground". Dagegen sind die von Massinger Piet. IV,2 namhaft gemachten "cantharides" keine Droge sondern eine Fischart:

"half a peck
Of fishes call'd cantharides" —

eine Bedeutung die NED nicht aufführt.

Auch Flüssigkeitsbodensatz (ne. dregs) und spanische Hefe ("lee of Spain") wurden zu medizinischen Zwecken verarbeitet; was für eine abscheuliche Mischung dabei entstand, lehrt Flor. II,3:

"French trash [Abfall von Zuckerrohr] made of rotten grapes,
And drags and lees of Spain, with Welsh metheglin [Met],
A drench to kill a horse!"

Der Gebrauch eigentlicher Toilettemittel war in England nie stark verbreitet, da die Engländerinnen sich auf ihre natürliche Schönheit verließen (Dühren Bd. I, S. 292). Doch stellt gerade die elisabethanische Periode eine verhältnismäßige Blütezeit dar, in der Kosmetika aus aller Herren Ländern, Spanien, Portugal, Frankreich, Italien und der Türkei eingeführt wurden. Speziell auf spanische Toilettemittel deutet bereits eine Stelle in Two Ital. Gent. hin (I,3, 343ff.):

"Loe heer a spoonfull of a Virgins milke
Incorporated with a peece of dowe:
Powdred with cinders of fine *Spanish Silke*
And steeped in the liquor of a Slowe."

Spanish titillation scheint das Modeparfüm der Zeit gewesen zu sein, wie aus Giles II,1 und Alch. IV,4 hervorgeht. Und bei *pomander* (kugelförmiges Parfümgefäß oder auch nur Kugel, Beutel, Ballen: Malc. V,1; Out II,1, V,7; Woman's Prize V,1; Alch. I,4 und Wint. IV,3) verrät wenigstens die Gestalt des Wortes seine Beziehung zur spanischen Toilettenkunst: es ist aus sp. poma, Parfümbüchse, unter Hinzufügung des sp. Suffixes -andero gebildet, und findet sich als "pomandero" auch im Spanischen. Eine spanische Etymologie vermute ich auch für *arras-powder* (White V,1: Dutch of M. III,2). Zwar wird es gewöhnlich aus orris- abgeleitet (entstellt aus ital. irios, ireos, zu gr. ἶρις, Veilchenwurzel, vgl. orris-root, florentinische Veilchenwurzel). Da eine Anlehnung an die frz. Stadt Arras nicht anzunehmen ist, lege ich vielmehr das sp. arroz [a roθ] Reis zu Grunde (mit engl. Akzentzurückziehung auf die erste Silbe; das engl. s aus der andalusischen, im amerikanischen Spanisch bewahrten Aussprache von sp. z wie [s] — so daß arras-powder eine Anglisierung des im Spanischen sehr geläufigen "polvo de arroz", Reispuder wäre.

Übrigens entnehmen nicht alle spanischen Drogen ihren Namen der Muttersprache; hier und da tritt auch ein arabisches Wort auf, so in der bemerkenswerten Aufzählung spanischer Toiletteartikel und Schönheitsmittel, die Ben Jonson in Dev. IV,4 gibt, in ihrer Ausführlichkeit wiederum ein glänzendes Beispiel für die dem praktischen Leben entnommene Gelehrsamkeit ihres Verfassers. Folgende Gegenstände werden dort hergezählt:

1. *agua nanfa* (sp., speziell in Murcia, aguanafa) nach D. R. Ac. = "agua de azahar", Pomeranzenblütwasser: nach Florio: "Sweet water smelling of muske and Orenge-leaves".

2. *aluagada* (in den Wörterbüchern nicht enthalten) und *aluayalde* oder *albayalde* (sp. albayalde, Bleiweißschminke; v. arab. albayad, Weiße). Nach D. R. Ac.: "Sal compuesta de ácido acético y oxido de plomo"; nach Minsheu: "a white colour to paint womens faces called ceruse."

3. *Spanish Fucuses* (ohne den Zusatz "Spanish": III, 4, 50; IV,2, 63) Schminke.

4. *Oyles of Lentisco* (sp. lentisco, Mastix, nach Florio: "Prickwood or Foulevice, some call it Lentiske or Mastike-tree" (Pistacia lentiscus).

5. *pastillo* (sp. pastilla, Räucherkerzchen, v. lat. pastillum, kleines Teiggebäck) nach Minsheu: "Kindes of mixtures or pastet for to perfume withal." Über sp. a > engl. o vgl. S. 17 d. Arb.

6. *peladore* (sp. pelador, zu lat. pellis, etwas das abschält, im weiteren Sinn ein Enthaarungsmittel), nach Minsheu: "one that pilleth, maketh bald, or bare."

7. *pipita* (sp. pepita), der Fruchtkern.

8. *piueti*: ("Aske for your piueti, Spanish cole, to burne and sweeten a roome") (sp. pebete) Räucherkerzchen. Nach Minsheu: "a kind of perfume."

9. *poldipedra*, (sp. polvo de piedra) Steinalum.

Mit der Erwähnung der Kosmetika haben wir bereits ein Gebiet gestreift, in dem Spaniens tonangebender europäischer Kultureinfluß sich am wirksamsten zeigt und demgemäß auch im elisabethanischen Drama seine deutlichste Spur hinterlassen hat: das Gebiet der Mode. Betrachten wir die hierhergehörigen Belegstellen vom chronologischen Gesichtspunkt aus, so ergibt sich, daß sie ihrer Hauptmasse nach aus der Zeit der Stuarts stammen: ein Beweis dafür, daß die Armada-Erregung in England nicht tief genug Wurzel gefaßt hatte, um den machtvollen Einfluß Spaniens auf allen Gebieten zurückzuweisen.

Wiederum müssen wir Ben Jonson als klassischen Zeugen anrufen, der im Alch. IV,3 mit beißender Ironie diese Ausländerei der Londoner Gesellschaft seiner Zeit "from your courtier to your inns-of court man, to your mere milliner", vom Höfling bis zur Putzmacherin, geißelt und in New Inn die Bewunderung bezeugt, die der englische Adel, sehr im Widerspruch zu dem Urteil des Volkes, für alles bekundete, was Spanien in Modedingen geleistet hat. Die Meinung der Vornehmen über die Spanier vertritt hier Sir Glorious Tipto:

"I rather choose to thirst, and will thirst ever,
Than leave that cream of nations uncried up";

die Meinung des Volkes faßt Hodge Huffle in lapidare Kürze: "Spaniards! pilchers!" — Trotz aller Antipathie, trotz aller Wesensverschiedenheit zwischen den Rassen, also auch hier wieder, in den Bedürfnissen des sozialen Lebens, ein kosmopolitischer Einschlag, dem England sich ebensowenig hat verschließen können, wie etwa den machtvollen Einflüssen der spanischen Literatur.

Die Hauptsorge jedes auf sich haltenden Spaniers ist, "*en punto*" gekleidet zu gehen; d. h. mit äußerster Sorgfalt und nach den neuesten Erfordernissen der Mode. In diesem Sinne antwortet Whittipol in Dev. IV,4 auf die Frage der Lady Tailbush: "And do they weare Cioppino's all?" mit dem spanischen Ausdruck: "If they be drest in punto, Madame". Der bestimmte, charakteristische Kleiderschnitt an diesem Äußeren wird von den Dramatikern mit *Spanish garb* (Wall. I,2) oder *Spanish suit* (Alch. IV,7) bezeichnet und bei jedermann als bekannt vorausgesetzt: "Who's not familiar with the Spanish garbe?" (Antip. S. 249). Um so komischer wirkt es, wenn Lazarillo in Middletons Blurt IV,3 in einer heiklen Situation, aus der er unter Zurücklassung aller Kleider bis auf das Nachthemd entflieht, dieses: "a poor Spanish suit" nennt.. Dieses Schnittes bezeichnendstes Merkmal ist eine gewisse würdevoll-behäbige Pomphaftigkeit, zumal wenn es sich um Damen handelt: es ist diejenige, die Fletcher (Cure II,2) als "to walk *in folio*" (sp. en folio), wohl mit Rücksicht auf das unförmige Format bezeichnet, ein Ausdruck, der gleich darauf von dem spanischen Clown Bobadilia mit "in Foolio" parodiert wird.

Zweites Haupterfordernis für einen Mann von Rang ist möglichste Vollständigkeit der Kleidung. Wehe dem, der sich ohne Mantel, "*en cuerpo*" (sp. cuerpo, lat. corpus), nach spanischer Auffassung also nur halb bekleidet, weil die Körperformen durchscheinen, auf den abendlichen Straßen der Stadt zeigen wollte! "In the evening — in Quirpo" (i vor r verdumpft, daher die engl. Orthographie!) — ist in Fatal Dowry II,2 ein ebenso grober Verstoß gegen die Sitte wie in New Inn II,5 und III,1. Auch Fletcher bezeugt es:

"It fits not a gentleman of my rank, to walk the streets in Querpo", Cure I,3, noch deutlicher in Love's Pilgr. I,1, hier an 9 verschiedenen Stellen:

"Dost thou think
Her good face e'r will know a man in cuerpo?
In single body, thus?"

Als *Modezentrum* gilt den Dramen merkwürdigerweise nicht die Hauptstadt Madrid, sondern *Valladolid*, wie aus Anyth. I,1 hervorgeht, wo die elegante Lady Cressingham anordnet: "I'll have my agents shall lie for me at Paris and at Venice, and at Valladolid in Spain, for intelligence of all new fashions." Alle andern Städte dagegen werden immer nur als für ein bestimmtes Kleidungsstück maßgebend genannt, so Madrid und Valencia für Handschuhe, Cádiz für Strumpfbänder, worauf im folgenden noch zurückzukommen sein wird. Für die Zurücksetzung Madrids ist ein mehr als zufälliger Grund nicht ersichtlich. Doch mag sie damit zusammenhängen, daß die Stadt im Binnenlande lag und sich weder durch einen besonderen Industriezweig (wie Toledo) noch einen hervorragenden Exporthandel nach England auszeichnete, daher seltener genannt wurde. Als Sitz des Hofes interessierte sie den Durchschnittsengländer wenig: seine Hauptkenntnisse von Spanien betreffen das kommerzielle Gebiet.

Sehen wir nun zu, was die Zeitgenossen Shakespeares von der spanischen Tracht im einzelnen berichten. Shakespeare selbst geht nur einmal näher darauf ein, indem er Ado III,2, 35 den Spaniern ein festanliegendes *Obergewand ohne Wams* beilegt: "a Spaniard, from the hip upward, no doublet". Daß weite, sackartige Ärmel dieses Kostüm vervollständigten, erfahren wir aus Fine S. 117, wo ein vornehmer Engländer ein derartiges Kleidungsstück seinem Schneider entrüstet zurückweist:

"Tailor: You 'll have your suit of the Spanish fashion?
Careless: What, with two wallets behind me to put up faults and abuses.. No, by this air, I am too good a gentleman to have my arms trickt up with such gewgaws."

Die *männlichen Beinkleider* erscheinen in zweierlei Gestalt: als weite Pump- und als enge Strumpfhose. Jenes war die Kleidung des gemeinen Mannes, besonders der Schiffer. Unter der Bezeichnung *spanish slops* erscheinen diese Pluderhosen in Alch. IV,7, wo sie aber als "profane, lewd, superstitious, and idolatrous breeches" bezeichnet werden; und Chall. S. 43, das sie zwar "good easie weare" nennt, doch ironisch hinzufügt: "but that like Chambermaides, they are loose and somewhat too open below." — Die vornehmere Kleidung dagegen war die enganschließende, bis zum Oberschenkel reichende Strumpfhose (*Spanish hose*), die oben als Abschluß einen sackartigen Wulst hatte, der die

Hüften umschloß. Von ihr heißt es in Bulwers 1653 erschienener Schrift: "Artificiall Changeling" (nach dem Zitat von Fr. W. Fairholt in "Satirical Songs and Poems on Costume", Percy Society, Vol. XXVII, S. 84, London 1849, woselbst eine Abbildung dieses Kleidungsstücks nach einem alten Holzschnitt beigegeben ist): "At the time when the fashion came up of wearing trunk hose, some young men used so to stuffe them with rags, and other like things, that you might find some that used such inventions to extend them in compasse, with as great eagernesse as the women did take to weare great and stately verdingales, for this was the same affectation, being a kind of verdingale breeches." Diese Hose, die manche Frauenzimmer verrückt machen könne, wird nur in Northw. IV,1 von der jungen Doll erwähnt:

> "I, in whom neither a flaxen hair, yellow beard, French doublet, nor Spanish hose . . . could ever breed a true love to any, ever to any man, am now besotted, . . . am mad, . . . for the carcass of a man."

Unterschieden die Elisabethaner den Schnitt des männlichen Beinkleides durch den Zusatz "Spanish", so deuten sie bei dem weiblichen von den Hüften abwärtsreichenden Teil der Oberkleidung dessen Herkunft durch einen aus dem Spanischen abgeleiteten Ausdruck an. Es ist das aus "verdugado" (sp., zu verdugo, Rute, Stäbchen) gebildete engl. *vardingale*, das Ben Jonson in Chall. at Tilt und Wilson in Lords S. 434 gebrauchen, und unter dem man den unförmig großen, auf Ruten oder Stäbchen gespannten Reifrock verstand. Er war die Erfindung einer spanischen Prinzessin, die die Damen der Zeit zwang, sich in ebenso respektvoller Entfernung voneinander zu halten, wie die Herren ihrer Pluderhosen wegen.[1]) Die daneben in den Drucken, z. B. Wiv. III,3, 67—9, sich findende Form "farthingale" ist dann später die herrschende geworden.

Wichtiger als Rock und Beinkleid erschien den Engländern an der spanischen Tracht der *Mantel*, der in Alch. V,3 einfach als "Spanish cloak", in Blurt II,2 als "dapper cloak with Spanish-buttoned cape" erwähnt wird, noch häufiger aber unter seinen verschiedenen spanischen Namen vorkommt. Danach wird unterschieden:

mantoon (sp. mantón, Augmentativ zu manto, Mantel): Lawc. I,2.

gaberdine (sp. gabardina), ein kaftanähnlicher grober, weiter Mantel: Tp. II,2, 40; Merch. I,3, 113; Gipsy III,1.

paramento (sp., ein reichverziertes Umschlagetuch für Frauen): Love's Pilgr. I,1.

cassock (sp. casaca) Leibrock, Soldatenmantel, nach Minsheu: "a souldiers cassocke, a frock, a horsemans coat": Love's Pilgr. I,1. In II,4. All's IV,3, 191. Mart. II,1.

An der Stelle, wo der Mantel den Hals umschloß, befand sich die *Halskrause*. Sie ist ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit im Drama und oft die Zielscheibe des Spottes geworden, ein Beweis dafür, daß sie als das Unterscheidungsmerkmal par excellence der spanischen Kleidung empfunden wurde. Von der riesigen Halskrause, in deren Falten englische Flunderntischer die ganze Inquisition verborgen fanden, war bereits die Rede (S. 19 d. Arb.) — eine ebenso

[1]) Vgl. über dieses Kleidungsstück: Burlington Magazine Nr. 161, Bd. 29, 1916.

lustige Unmöglichkeit wie sie in Alch. IV,3 von einem durch sein Äußeres auffallenden Spanier gebraucht wird:

"Pray god, he ha' no squibs in those deep sets."

Vereinzelt kurz als *ruff* (vgl. dazu Burlington Magazine, Dez. 1916) bezeichnet (so Alch. IV,3: "Your Spanish ruffs are the best wear"), läßt man hier, wie bei Mantel und Reifrock, meistens die spanischen Fachwörter in ihre Rechte treten. So spricht Ben Jonson (New Inn IV,2) von "his mere *cuello*" (2silbig, entsprechend sp. cuello [ˈkwɛλo] Hals, Halskrause), Ford (Lad. Tr. II,1) von einem "quellio" und Massinger (City M. IV,4) tautologisch von "Spanish quellio ruffs."

Auch in Fragen der *Fuß- und Beinbekleidung* unterwarf man sich dem spanischen Geschmack. *Spanish stockings* erwähnt Prize I,4; daß sie aus Seide waren, Hyde S. 518, daß Strumpfbänder dazu aus Cadiz kamen, Const. I,1: "my honest *Cadis Garters*", (falls hier nicht ein Druckfehler für caddis, "Kammgarn", vorliegt [vermischt aus afz. cadarce, nach Godefroi, Dict. de l'anc. langue fr. "partie de la soie" + ir. caddas "Baumwolle"]). — An Schuhwerk begegnen, außer "*Spanish pumps*" (Dev. IV,4), zierlichen, engen Pantoffeln ohne Spange, nur die hohen, auch von der Frauenwelt getragenen Schuhe: "fine high shoes like the Spanish Ladie" (Barth. I,2), darunter vor allem die sogenannten *chopinos*. Es sind dies durch eine Korksohle künstlich erhöhte Schuhe, vgl. Dutch III 1: "Dost not weare high corke shoe – schopines ?" und Hml. II,2,445: "Your ladyship is nearer heaven than when I saw you last, by the altitude of a chopine." Nach gewöhnlicher Annahme sollen sie, ursprünglich aus Italien stammend, später in Spanien nachgeahmt und dort auch von den Frauen in entsprechend verzierlichtem Maßstab getragen worden sein, wie aus der Bedeutung des Wortes chapín im Spanischen, "Frauenpantoffel mit hohem Absatz aus Korksohle" hervorgeht und wie es durch Ben Jonsons Bemerkung in Cynth. II,2 gestützt wird: "I do wish myself one of my mistresses chioppini." Tatsächlich hat sie wohl nicht Spanien von Italien, sondern Italien von Spanien entlehnt: Ben Jonson bezeugt ausdrücklich die spanische Herkunft, Dev. III,4, wo das Tragen dieser Schuhe als vollgültiger Beweis dafür angesehen wird, daß jemand in Spanien war:

"He has the bravest device...
To say he wears cioppinos; and they do so
In Spain."

Die Ethymologie des NED dürfte hierdurch eine Stütze erhalten, die den engl. Namen von sp. chapín (zu chapa, Metallplättchen) herleiten will, statt vom ital. cioppino. Verschiedene orthographische und lautliche Varianten bieten: "chapine", Renegado I,2 und Lucr. III,5: "chopinos" Ball I,1: "chopine" Hml. II,2, 445.

Am spanischen Fußzeug fällt weiter auf, daß es durchgängig aus *Leder* ist. So sind in Out IV,4 Fastidious Brisks spanische Schuhe aus diesem Material gefertigt. Dekker bezeugt seine kontinentale Verbreitung: "You know we Milaners love to strut upon Spanish leather" (Whore A, I,2). Websters Wyatt dagegen stellt ihm in patriotischer Aufwallung das englische Rindsleder gegenüber: "Wear your own neat's-leather shoes; scorn Spanish leather: cry 'A fig for the Spaniard'" (Wyatt S. 198). Wie schon bei den Seidenstrümpfen, liebte man

auch hier die künstlichen Wohlgerüche: "Spanish pumps of perfum'd leather" nennt Dev. IV,4, und in City M. I,2 erhält eine Dame auf die Frage "Where are my shoes?" die Gegenfrage zur Antwort:

"Those that your ladyship gave order
Be made of the Spanish perfum'd skins?"

Aber nicht nur an der Fußbekleidung, auch am ganzen Anzug des Spaniers, besonders des Soldaten, fällt die reichliche Benutzung von Leder in die Augen. Middletons Lazarillo ist solch ein "Spanish-leather gentleman" (Blurt I,2), auch in Engl. Z. 1887 findet sich "That Spanish leather spruce companion." Meistens ist es das *Wams* oder *Koller*, das aus diesem Stoff gefertigt ist, so Thomas V,2:

"Plague o' your Spanish leather hide",

ferner Match S. 150, Chall. S. 10, Griss. V. 580, Whore A S. 9. Als "Spanish leather jerkin" kommt es in Dutch. I,1 vor, und ein alter spanischer Kriegsmann in Captain III,3 brüstet sich, er sehe darin ebenso aus wie der berühmte Don Juan d'Austria —

"swore, he look'd in his old velvet trunks
And his slic't Spanish Jerkin, like Don John."

Er hat einen Gesinnungsgenossen in Slipper, einer Gestalt aus Greenes J 4, die gleichfalls das Rezept "Kleider machen Leute" auf das Wams angewendet hat:

"When I have but my upper parts clad in... costlie Spanish leather, I may bee bold to kisse the fayrest ladies foote in this country" (J 4 IV,4).

Wo diese stattlichen spanischen Koller zu finden sind, überliefert Epicoene I, 64: "I had as faire a gold ierkin on that day, as any was worne in the Iland-voyage, or at Caliz" (über die Form Caliz vgl. S. 64 d. Arb.).

Aus Leder gefertigte Teile der Kleidung sind endlich auch die *Handschuhe*, wie sie sich neben den bereits erwähnten spanischen Strümpfen eine Dame in Prize I,4 wünscht:

"And then I want Spanish gloves, or Stockings."

Tonangebend für ihre Erzeugung war Spaniens Hauptstadt, vgl. Ben Jonsons "My gloves, the natives of Madrid" S. 62 d. Arb.; daneben tauchen aber (Two Ital. Gent. V. 1269) *Vallentia Gloues* auf (vgl. S. 64 d. Arb.). Auch die Handschuhe sind gern parfümiert worden. Ganz allgemein ersichtlich ist dies aus Ado III,4, 62 ("These gloves the count sent me; they are excellent perfume") und Wint. IV,4, 222 ("Gloves as sweet as damask roses") und IV,4, 253 ("a pair of sweet gloves"). Speziell von span. Handschuhen bezeugt wird es in Giles S. 39, in Cynth. V,4: "Spanish gloves, scenting true Spanish", und in Alch. IV,4, wo "Your Spanish titillation in a glove" als höchster Wohlgeruch gepriesen wird — ein Beitrag zu dem, was außerhalb des Dramas Hume von dem als Vorbild zu Don Adriano de Armado erwähnten Antonio Pérez festgestellt hat: daß es nämlich eine seiner Lieblingslaunen war, seinen Freunden bei Hof parfümierte Handschuhe, Räucherwerk und Schönheitsmittel eigener Erfindung zum Geschenk zu machen.

Sonst begegnet an Lederzeug nur ein *Hänge- oder Sacktäschchen*, "hanging scrip of finest Cordevan", in einem Schäferspiel von Fletcher (Faithful Sh. I,1). Dieses Corduanische Leder, nach seinem Ursprungsort Córdova am Guadalquivir

in Südspanien genannt, wurde anfangs aus rohgegerbtem Ziegenfell, später aus geschlitzter Pferdehaut hergestellt und war im Mittelalter und der Renaissancezeit besonders bei den vornehmen Ständen beliebt. Möglicherweise haben wir uns auch das in H 4 A II,4, 79 erwähnte Beutelchen ("Spanish pouch") aus diesem Material vorzustellen.

Soweit das Vorkommen des spanischen Leders im englischen Drama. Ihm gegenüber haben die anderen Stoffe nur sporadische Beachtung gefunden. Je einmal begegnet:

Kattunzeug: "Cloth of silver turned into Spanish Cottens for a penance" (Wit III,1);

stoup: "your Spanish Stoup is the best garb" (Alch. IV,2), von sp. estopa, Packleinwand, der Vokal aus frz. étoupe, Werg; was Ben Jonson der Bedeutung nach vorgeschwebt hat, ist aber sp. estopilla, eine gazedünne, feingewebte Battistart; danach zu korrigieren in Skeat-Mayhew, A Glossary of Tudor and Stuart Words, Oxford 1914;

mandillion (Blurt IV,3): ärmelloser Überrock, zunächst aus ital. mandiglione, von sp.-arab. mandil, einer Tuchart, aus der man im 16. und 17. Jahrhundert mit Vorliebe weite ärmellose Überröcke für Soldaten und Bediente verfertigte;

tabine (Anyth. V,1 u. II,2): (zunächst aus ital. tabino, von arab. attābiy, Name eines Stadtteils in Bagdad, wo dieser Stoff erzeugt wurde, sp. tabí, vgl. ne. tabby) eine Art gewirkten, ursprünglich gerippten, Seidentaffets. Vgl. D. R. Ac.: "Cierto género de tela antigua, como tafetán grueso prensado, cuyas labores sobresalían haciendo aguas y hondas."

An sonstigem Seidentuch wird neben der berühmten *granado silke* (Cynth. V,4, vgl. S. 63 d. Arb.) besonders *perpetuana* (sp. perpetuán, Kaisersarche, von perpetuo, dauernd; vgl. dazu den engl.-dtsch. Stoffnamen "Lasting") genannt, so von Marston (What II,1) und Ben Jonson:

> "Our gentlemen ushers, that will suffer a piece of serge or perpetuana to come into the presence". (Cynth. III,2).

Gegenüber diesen bis ins Einzelnste sich verlierenden elisabethanischen Aufzählungen spanischer Kleidermoden und -stoffe, die doch in der Mehrzahl danach angetan sind, einen möglichst prunkvollen Begriff von dem anspruchsvollen spanischen Kostüm jener Zeit zu geben, muß die Tatsache auffallen, daß vom *Schmuck* schlechthin fast nirgends die Rede ist. Wohl zollt Ben Jonson der natürlichen Zierde des Mannes, dem *Bart*, eine gewisse Anerkennung in der von Spanien kultivierten Form ihn zu schneiden: "Your Spanish beard Is the best cut" (Alch. IV,3); aber neben dieser Anspielung begegnet nur der auf die spanische Spitzbartmode anspielende "punto beard" in Honoria I,2 und der sehr plastische Vergleich eines solchen spanischen Zwickelbarts mit geschnittenen Gerten (sp. verdugos), den Fletcher in Prize IV,1 bringt: "Contrive your beard o' th' cut like Verdugoes". Im Hinblick auf letztere Stelle, wo Verdugo deutlich als "Rutenzweig" zu fassen ist (nicht als Name eines spanischen Adelsgeschlechts, wie Gifford in einer Fußnote zu seiner Ben-Jonson-Ausgabe (Wks. II, S. 41b) anmerkt), wird auch der Alch. III,2 künstlich gebildete und bisher nirgends befriedigend erklärte Titel "*His Verdugoship*" als Bezeichnung für einen Spanier

seiner Herkunft nach durchsichtig: er ist vom Dichter gebildet, indem er ein charakteristisches Merkmal des Spaniers, seinen rutenähnlich geschnittenen Zwickelbart metonymisch für die gesamte Erscheinung substituierte und an dieses Konkretum das zur Titelbildung verwandte engl. Suffix -ship anhing. Die entsprechende deutsche Übersetzung würde etwa lauten: "Se. zwickelbärtige Gnaden."

An künstlichem Schmuck, Edelsteinen oder dergleichen, sind mir einzig die beiden *Orientperlen* begegnet, mit denen Massinger in Guardian das spanische Königspaar ausstattet:

> "Every drop
> An orient pearl, which, as it falls, congeal'd,
> Were ear-rings for the Catholic King, [to be]
> Worn on his birthday", (IV,1),

und das weibliche Gegenstück:

> 'Some orient pearls too, which the queen of Spain
> Might wear as ear-rings, in remembrance of
> The day that she was crown'd." (V,4).

Ganz vereinzelt wird einer *Modelaune* gedacht, die damals als besonderes Kennzeichen der Damen des Südens gegolten haben muß: des Haltens von kleinen *Äffchen* als Begleiter oder Schoßtiere:

> "For as your tame monkey is only best, and most only beast to your Spanish lady". (Blurt I,2).

Die bisher beleuchteten Kultureinflüsse waren derart, wie sie, auch heute noch, ein jedes Weltvolk übt. Ihre Registrierung in unseren Dramen bietet daher nichts Merkwürdiges, wenngleich die Fülle der Zitate, die überaus häufige Veranlassung für die Dichter, sich mit Spaniens Kriegswesen, Handel, Export und Moden auseinanderzusetzen, einen wertvollen Gradmesser für die Bedeutung jenes Landes im Leben des damaligen England bietet. Wie sehr mußte aber die Beschäftigung mit diesen lebenswichtigen Faktoren den Gedankengang der Dramatiker, den Bildnisvorrat ihrer Phantasie, die Auswahl ihres kosmopolitischen Wortschatzes bestimmt haben, wenn sogar über die Bedürfnisse des täglichen praktischen Lebens hinaus spanischen Sitten ein Interesse abgewonnen wurde — wenn man Sinn für die gesellige Seite des fremden Kulturlebens zeigte und auf spezifisch spanische Vergnügungen und Zerstreuungen einging!

Am reichlichsten haben die Elisabethaner unter den Betätigungen des Gesellschaftslebens den Tanz beachtet. War das galante Frankreich die hohe Schule dieser Kunst, so kann man Spanien, das heitere, lebhafte Land des Südens, mit Recht als ihre Wiege betrachten. Die wenigen heute als spanische Tänze bekannten: Seguidilla, Fandango und Bolero, zu denen als Volkstänze Cachucha und Jota hinzukommen, sind allerdings erst Produkte des 18. Jahrhunderts; zu den Zeiten König Philipps II. war die Auswahl reichlicher. Gibidiana, Pié-de-gibao, Pavana, Gran Canaria, Zarabanda und Chacona sind die Namen dieser zum Teil bis ins 10. Jahrhundert zurückgehenden Tänze, die, im Laufe der Jahrhunderte kaum sich verändernd, ein getreues Spiegelbild des spanischen Volkscharakters darstellen. Unter diesen alteingewurzelten Formen haben nun die Dramatiker ihre Auswahl getroffen.

Als spanisches Nationalgut gelten ihnen in erster Linie die "*pavane*" (sp. pavana, pabana) und der "*canary dance*" — jener von langsam, feierlich gemessenem Zeitmaß: zwei einfache und ein Doppelschritt vorwärts, dasselbe zurück, Musik dazu im geraden Takt mit zwei Reprisen, seiner Bezeichnung nach (von sp. pavo, Pfau) schon die majestätische Art der Bewegungen in Kreisen oder Radform andeutend, also mehr ein Umgang als ein Weiterbewegen, — dieser lebhafter $^3/_8$ oder $^6/_8$ Takt (von denen das erste Achtel stets punktiert ist), im Sinne afrikanischer Eingeborenentänze, als deren Nachahmung er gedacht sein soll (sp. Gran Canaria, Inselgruppe an der Westküste von Afrika; im engl. attributiv gebraucht).[1]) Die spanische Herkunft der *Pavane* bezeugen Alch. IV,3: "Your Spanish pavin is the best dance"; die Bühnenanweisung bei Middleton (Blurt IV,3): "The Spanish pavin played within", ebendort (Blurt IV,2): "He dances the Spanish pavin", die Bühnenanweisung bei Ford, Lad. Tr. II,1: "Fulgoso whistles the Spanish pavin": ferner Fords Pity I,2: "I have seen an ass and a mule trot the Spanish pavin with a better grace"; ganz besonders aber jene für das elisabethanische Drama überaus bezeichnende Szene in Dekkers Fort. III,1, worin ein spanischer Lord Insultado auftritt, den der Verfasser in seiner Muttersprache die Besonderheiten dieses Tanzes schildern läßt: das Gravitätische, Vornehme, Königliche, die volle Anpassung an die feierliche Kleidung der Tänzer, die dabei besonders zur Geltung kam, im Gegensatz zu den plebejischen Tänzen — kurz, alle Eigenschaften, die nach der Vorführung des Tanzes durch den Spanier Dame Agripyne, eine seiner Zuschauerinnen im Stück, zu dem Urteil bestimmen: "The Spaniard's dance is as his deebs be, full of pride". Die Tanzschilderung selbst ist so eingehend, das Spanisch des Verfassers so fließend, daß das ganze merkwürdige Dokument hier im Wortlaut folgen soll:

> "Insultado: Mi corazon es muy pesado, mi anima atormentada. No por todos los cielos: el pié de Español no hacé música en tierra inglesa.
>
> Cypr.: Sweet Insultado, let us see your dance. I have heard the Spanish dance is full of state.
>
> Insultado: Verdad, señor; la danza española es muy alta, majéstica, y para monarcas: vuestra inglesa, baja, fantástica, y muy humilde.
>
> Agripyne: Doth my Spanish prisoner deny to dance? He has sworn to me by the cross of his pure Toledo, to be my servant: by that oath, my Castilian prisoner, I conjure you to show your cunning, though all your body be not free, I am sure your heels are at liberty.
>
> Insultado: No lo quiero contra deseo; vuestro ojo hace conquista á su prisionero: Oyreis la pavana española; sea vuestra música y gravidad, y majestad: Paje, dame tabaco, toma my capa y mi espada. Mas alta, mas alta: desviaos, desviaos, compañeros, mas alta, mas alta! (He dances)".

Zu den charakteristischen Regeln dieses Tanzes gehörte auch, daß, wenn er zu Ende war, der Herr der Dame die Hand küßte. Daher die im elisabethanischen Drama so überaus häufige spanische Phrase "beso las manos", "ich küsse die

[1]) Vgl. die Schrift von A. Czerwinski, Die Tänze des XVI. Jahrhunderts, Danzig 1878.

Hand"[1]). Auch diese Sitte des Handkusses, die in beinahe allen Tänzen des 16. bis 18. Jahrhunderts geübt wurde und viel zu deren Beliebtheit beitrug, stammt also aus Spanien.

Ganz anders wird, und ebenfalls zutreffend, der *kanarische Tanz* im Drama dargestellt.

"I have seen a medicine
That's able to breathe life into a stone,
Quicken a rock, and make you dance canary[2])
With sprightely fire and motion"

sagt Lafeu darüber in Shakespeare All's II,1, aber auch Bemerkungen wie die bei Middleton (Wom. bew. Wom. III,2): "Your drunkards [dance] the canaries" und "canary to it with your feet, humour it with turning up your eyelids" bei Shakespeare (LLL III,1) lassen auf seine lebhafte hüpfende Bewegung zurückschließen. Im ganzen finde ich ihn 8 Mal erwähnt, außer den drei zitierten Stellen noch in Bloody II,2, Gipsy IV,3, Whore A II,1, Country Capt. S. 389 und Wom. I,1.

Nur vorübergehend gestreift wird die *Sarabande* (sp. Zarabanda), ein leidenschaftlicher $^3/_2$ Takter unter Castagnettenbegleitung: "Coach it to Pimlico; daunce the Saraband". (Dev. IV,4). Sie galt (wie noch heutzutage etwa in O. Wildes Gedicht: The Harlots' House, Str. 6) ihrer ungestümen Bewegungen wegen als unsittlich, daher Staple IV,2: "the bawdy Saraband". Mit der späteren, in den vornehmen Kreisen des Barockzeitalters getanzten langsamen $^3/_4$taktigen Sarabande, die in Frankreich näher ausgebildet wurde, hat sie nichts mehr als den Namen gemeinsam.

Abseits von den Gesellschaftstänzen stehen dann die *Narren- und Schwerttänze*, meist arabischen Ursprungs, aber von Spanien aus eingeführt, wie der im phantastischen Kostüm getanzte *Matachín* (vom arab. mutawajjihīn, Part. Präs. pl. von tawajjaha, eine Maske anlegen), den White (am Schluß und Elder Br. V,1) erwähnen. Vor allem jedoch die sog. *Morisco-Tänze* (sp. morisco, maurisch, von moro, Maure), die Marston unter dieser Bezeichnung in What IV,1 anführt, Fletcher in Wildg. V,2, 7 und Cup. II,3 ("There's mad Morisco's in the state"), und Shakespeare in H 4 B III, 1, 365 ("I have seen him caper upright like a wild Morisco"). Angeblich soll John of Gaunt diese Tänze von seinem Spanienzug nach England mitgebracht haben (vgl. S. 13 d. Arb.), wo sie seit Heinrich VIII. zu einem Hauptbestandteil der öffentlichen Lustbarkeiten wurden. Als die Moriscotänze dann mit den Maispielen verbunden wurden, brachte man als volkstümliche Gestalten Robin Hood, Little Jack, Friar Tuck und Maid Marian hinein. Dadurch verloren sie immer mehr von ihrem ursprünglichen Charakter, so daß in unserer Periode von dem spanischen Schwerttanz eigentlich nur noch der spanische Name übrig geblieben ist.

Mit den Morisco-Tänzen haben wir bereits das Gebiet der öffentlichen Schaustellungen und des Theaters gestreift. Es wäre sehr interessant, wenn uns die

[1]) Belege dafür S. 124 d. Arb.
[2]) Über die Betonung canáry vgl. S. 77 d. Arb.

elisabethanischen Schauspieler-Dichter einigen Aufschluß gegeben hätten, wie sie in dieser Beziehung über ihre ausländischen Kollegen dachten. An Gelegenheit, diese auf den heimatlichen englischen Brettern kennenzulernen, hat es ihnen, wenigstens in der späteren Zeit, nicht gefehlt. Das bezeugt Collier, Hist. of Engl. Dram. Poetry (Bd. II, S. 69):

> "The success of the renewed attempt by the French seems to have encouraged certain Spanish actors to visit this country: they were allowed to play before the King on the 23d December, 1635, but we do not afterwards hear of their performances."

Collier fußt dabei auf einer Eintragung im "Office-book of the then Lord Chamberlain, the Earl of Pembroke and Montgomery", die er nach Malones Zitat aus dem Originalmanuskript folgendermaßen anführt:

> "10 £ paid to John Navarro, for himself and the rest of the company of the Spanish players, for a play presented before his Majesty, Dec. 23d, 1635."

Trotz dieses Gastspiels spanischer Schauspieler in England bemerken unsere Dichter fast nichts über das spanische Theater, so sehr es ihnen an Hand der ausgebeuteten Bühnenstücke auch sonst bekannt sein mußte. Aufgefallen sind mir nur zwei Stellen in Middletons Gipsy. In der ersten zeigt eine Gesellschaft als Zigeuner verkleideter vornehmer Herren und Damen ihre Künste: Singen, Wahrsagen und Tanzen. Dabei bedauert Fernando de Azevida, der Corregidor von Madrid, daß sie nicht auch ein Theaterstück nach dem Muster der spanischen Schauspieler aufführen könnten:

> "Tis great pity,
> Besides your songs, dances and other pastimes,
> You do not, as our Spanish actors do,
> Make trial of a stage." (III,2).

Die angeblichen Zigeuner stellen aber auch ein solches in Aussicht, nachdem man sich ihnen gegenüber verpflichtet hat, für ein entsprechend vornehmes Publikum zu sorgen. Die zweite Stelle bezieht sich nun auf das inzwischen zur Aufführung gelangende Stück, und zwar auf die Sitte des Extemporierens in Tragikomödien. Anschließend an die Hervorhebung dieser Gewohnheit in Italien und Frankreich gibt sie den kurzen Stegreifentwurf eines Spaniers, der damit beweisen will, daß die Kunst auch den Spaniern geläufig ist:

> "Fern.: There is a way
> Which the Italians and the Frenchmen use,
> That is, on a word given, or some slight plot,
> The actor will extempore fashion out
> Scenes neat and witty.
> Alv.: We can do that, my lord;
> Please you to bestow the subject." (IV,2).

Daß Middleton über die Verbreitung des Extemporierens in Spanien näheres gewußt habe, ist nicht anzunehmen; er wird einfach, wie auch aus der Fassung des Zitats hervorgeht, italienische und französische Bühnenverhältnisse auf Spanien übertragen haben.

Breitet im Gebiete des Theaterwesens das elisabethanische Drama nur spärliches Licht über spanische Zustände, so kennt es auch in den beiden letzten Äußerungen des Gesellschaftslebens, die es streift, Spiel und Sport, nur die einförmige Schablone. Unter den Spielen wird sie durch das Kartenspiel, unter den Sportübungen durch das Reiten vertreten, letzteres sicher darum, weil gerade der Pferdesport seit den Tagen der Angelsachsen eine Liebhaberei der Engländer ist. Und bei beiden begegnet wiederum nur ein einziger Fachausdruck, dort "primero" (sp. primera, Name des Kartenspiels), hier "gennet" (sp. „ginete", leichter Reiter, von arab. Zenata, Name eines durch die Bravour seiner Reiter bekannten Berberstammes, oder, nach Körting, Lat.-rom. Wörterb. Nr. 4420 von gr. γυμνήτης; in der englischen Dichtersprache auf das Pferd selbst übertragen, welche Bedeutung im Spanischen erst in neuester Zeit auftaucht). Von Drama zu Drama übernommen, begleitet derselbe Ausdruck zu wiederholten Malen dieselbe Situation oder denselben Vergleich. *Primero* spielen Falstaff (Wiv. IV,5, 104) und König Heinrich VIII. mit dem Herzog von Suffolk (H 8 V,1, 7); Primero kennt Ben Jonson (Cynth. II,3; III,1; Epicoene IV,4; Alch. V,4) und der anonyme Verfasser von Albumazar, III,5, Chapman (Trag. of Biron IV,2) und Fletcher (Nice I,1); Middleton verwendet es in Gall. II,2 sogar zu einem Personennamen. Seine eigentlichen Spielregeln sind aus den Dramen nicht zu erkennen. Doch gibt Sir John Harington (1561—1612) in einem Epigramm: "The Story of Marcus' Life at Primero" eine eingehende Schilderung davon, nach der Strutts (a. a. O., S. 247) das Spiel folgendermaßen beschreibt:

> "Primero is reckoned among the most ancient games of cards known to have been played in England; each player we are told had four cards dealt to him one by one, the seven was the highest card in point of number that he could avail himself of, which counted for twenty-one, the six counted for sixteen, the five for fifteen, and the ace for the same, but the two, the tree, and the four, for their respective points only. The knave of hearts was commonly fixed upon for the quinola, which the player might make what card or suit he thought proper; if the cards were of different suits, the highest number won the primero, if they were all of one colour he that held them won the flush."

Ebenso einförmig wie dieses spanische Kartenspiel, kehrt, den Pferdesport betreffend, der Vergleich der Spanier mit ihren kleinen flinken Reittieren (engl. *gennets* genannt; s. o.) wieder, für das schon ein Beispiel aus Chances III,3 genannt war:

> "Spaniards ... jennets of high mettle..." (S. 39 d. Arb.).

Diese "gennets" erfreuten sich nach Alch. IV,3 eines besonders guten Rufs in England: "Your Spanish gennet is the best horse." Aber auch Webster kannte sie näher, wie seine ausführliche Schilderung in Duchess of M. I,2 zeigt:

> "Cast.: How do you like my Spanish gennet?
>
> Rod.: He is all fire.
>
> Ferd.: I am of Pliny's opinion, I think he was begot by the wind; he runs as if he were ballassed with quick-silver." (I,2).

Nur ausnahmsweise wird der Reitkunst an sich als Lieblingsbeschäftigung der Vornehmen gedacht:

"They take as much delight in a Baratto,
A little scurvy boat to row her tithly, . . .
As we Portugals, or the Spaniards do in riding,
In managing a great horse, which is princely." (Isl. I,1).

Ganz vereinzelt aber findet sich ein anderes Reittier: in dem spanische Verhältnisse sehr treu widerspiegelnden Gipsy IV,1, wo Clown Soto bemerkt, in Spanien ritten die Advokaten auf *Eseln*:

"Soto: ..... "Is 't an ass? give it to a lawyer, for in Spain they ride upon non else."

Daß Soto nur die Advokaten auf Eseln reiten läßt, beruht hier wohl auf einem Scherz.

Die Darstellungen spanischer Modeeigentümlichkeiten, wie sie das elisabethanische Drama so umfassend gibt, leiteten bereits vom allgemein kulturgeschichtlichen Gebiet in das individualistische des einzelnen Rassevertreters über. Es wird nun im folgenden zu erläutern sein, was die Dramatiker unter dem Typus "Spanier" in ihren Werken verstanden und wie sie, nachdem sie sich mit den Fernwirkungen des Landes abgefunden hatten, Stellung zum Charakter und den persönlichen Merkmalen seiner Bewohner nahmen.

Über das Äußere, Gestalt und Aussehen erfahren wir sehr wenig. North S.101 stellt es sich *hager* vor: "They are people of very spare diet, . . . and therefore seldom fat"; ähnlich Spring's S. 232; Alch. IV,3 ("He looks too fat to be a Spaniard") und Blurt I,2 ("as long as thou dogst a Spaniard, thou 'lt ne'er be fatter".) Wahrscheinlich war dies eine Folgeerscheinung der spanischen Mäßigkeit im Essen und Trinken (vgl. S. 82 d. Arb.). Die *Gesichtsfarbe* ist, dem heiß vorgestellten Klima entsprechend, ein gesundes dunkles Lohbraun (Chall. S. 30, und LLL I,1, 174: "tawny Spain".), dessentwegen auch in Hogsd. S. 327 eine Engländerin für eine Spanierin gehalten wird. Nur durch die Stadtluft erhält es einen Stich ins Gelbliche, wie uns Ben Jonson belehrt: "Your sciruy, yellow Madril[1]) face is welcome" (Alch. IV,3). Jedenfalls gibt die Hautfarbe dem Gesicht ein unterscheidendes Kennzeichen, so daß man dem Ausländer auf den Kopf zusagen kann: "You have a Spanish face" (Pilgr. II,2). Abgesehen von diesen Merkmalen bezieht sich auf das Äußere nur die Anrede "Thou *ynch* of Spain", die Balthazar auf den Marschall Hieronymo in Jeronimo III,1 anwendet, sowie: "The Spaniard, commended for a *little foot*," in Whore A I,1 — beides Anzeichen dafür, daß der romanische Sohn des Südens dem nordisch-germanischen Engländer klein von Wuchs vorkam.

In unverhältnismäßig höherem Maße als für das Äußere haben sich unsere Dramatiker dagegen für die Charaktereigenschaften der Rasse interessiert, die psychologische Seite also im Gegensatz zur ethnisch-anthropologischen, ohne jedoch in demselben Maße wie bei der bisherigen Betrachtung der kulturellen Einflüsse ihre Objektivität wahren zu können. Gerade bei der Beurteilung der

[1]) Über die Form "Madril" vgl. S. 62 d. Arb.

fremden Persönlichkeit treten die Hemmungen wieder in verstärktem Maße in Kraft, die wir früher auf politischem Gebiete angetroffen hatten: Haß und Feindschaft zwischen den Nationen, gesteigert durch die schon in der Renaissance vorhandene und in seiner insularen Abgeschlossenheit begründete Unfähigkeit des Engländers, sich in die Seele eines anderen Volkes hineinzudenken, einem an sich berechtigten Nationalbewußtsein nicht die Zügel schießen zu lassen und alle Vorurteile in dieser Richtung zurückzudämmen. Es ist die Sicherheit, in der er sich seit 1588 wiegen kann, die ihn zu jener maßlosen Verachtung der Spanier führt, wie sie etwa Shirley in Witty den Sir Nicholas Treedle bekunden läßt: "We can have drums in the country, and the trainband, and then let the Spaniards come, an they dare" (S. 333), und wie sie das kecke Lied in Return I,52 ausdrückt:

"— Are not the Spaniards knaves
To put us to this pain?
They would have conquered England,
But now we'l conquer Spain!"

Auch Heywood zögert nicht, die Schurkerei der Spanier auf der Bühne zu brandmarken, läßt er doch einen solchen (If A S. 224ff.) — eine Allegorie wiederum auf die Armada — im Streit mit einem ehrlich kämpfenden Engländer meuchlings zum Dolche greifen. Zu was für Blüten es aber in dieser Richtung der bis zur Gemeinheit gesteigerte Chauvinismus treiben kann, dafür noch eine Probe aus Websters überpatriotischem Wyatt, wo die Frage "Was ist ein Spanier?" auf folgende Weise beantwortet wird:

"— A Spaniard is no Englishman, that I know.
— Right, a Spaniard is a Camocho[1]), a Calimanco[2]); nay a Dondego[3])...
— A Spaniard is called so, because he's a Span-yard, his yard is but a span.
— That's the reason our English women love them not.
— Right, for he carries not the Englishman's yard about him."

Zu diesem politischen Haß kam, wie früher hervorgehoben, daß der Import eines epochemachenden literarischen Typus wie Armado oder Lazarillo den des fremden Landes wenig kundigen englischen Bearbeiter leicht verleitet, einzig dem Romanhelden beigelegte individuelle Züge für allgemeingültig zu halten: derart hatten wir die so wenig den Tatsachen entsprechende prahlerische Feigheit der Spanier im englischen Drama erklärt. Drittens aber — und das darf bei Beantwortung der Frage: Woher nahm die Shakespearezeit ihre Auffassung vom Bühnenspanier? am wenigsten außer acht gelassen werden — muß mit der Verallgemeinerung zufälliger Einzelfälle aus dem realen Leben gerechnet werden, mit der Tatsache, daß die Taten eines Individuums, dessen Fehler und Schwächen, besonders solange es sich unter Ausländern bewegt, sogleich dem gesamten Volke zur Last gelegt zu werden pflegen. Bei den wenigen in England angesiedelten

[1]) vom ital. camoscio, "a kind of stuffe worn in Italia" (Florio).

[2]) ne. calamanco (ital., dtsch. Lasting, veraltet Kalmank, flandrischer glatter, atlasartiger Stoff aus dichtem Kammgarn).

[3]) Über den verletzenden Sinn dieses Namens vgl. S. 121 d. Arb.

Spaniern lag dieses Verfahren verlockend nahe und bot außerdem den Vorteil, daß man mit dem dankbaren Beifall eines schadenfrohen Publikums rechnen konnte, sobald es das karikierte Urbild zwischen den Zeilen heraushörte. Ein hierhergehöriger Fall, wo das anstößige Benehmen eines Spaniers in der Sankt Pauls-Kathedrale mindestens sechsmal in unseren Dramen gebrandmarkt und seine Untat als typisch für die Kulturstufe der Nation hingestellt worden ist, wird uns noch im letzten Teil dieser Arbeit näher beschäftigen (vgl. S. 121 d. Arb.). Ähnlich verhält es sich auch mit einem gewissen *Dr. Rodrigo López*, jüdischem Leibarzt der Königin von England von 1586—1594, der im Solde Spaniens durch vergiftete Genußmittel einen Anschlag auf seine Wohltäterin gemacht haben soll und daher zum Tode durch den Strang verurteilt wurde. Dem Namen nach ("Doctor Lopus": so steht der Name auch im Londoner Fremdenzensus von 1571, vgl. Lee, Eliz. Engl. and the Jews, S. 158) erwähnen ihn Middleton in Chess. V,2,I, Marlowe in Faust, Dekker in Whore, und Vennar in Engl. Joy.; außerdem hat man in ihm das den Zeitgenossen angeblich allgemein bekannte Modell zum Juden Barnabas in Marlowes Jew und zu Shakespeares Shylock erblickt, mit dem er den Zug teilt, daß er angesichts des Todes seine Unschuld beteuert. Daß López für Barnabas als Vorbild noch nicht in Betracht kommen kann, hat Hume (a. a. O., S. 26) durch chronologische Kriterien nachgewiesen; seine Einwirkung auf Shylock zu bezweifeln liegt dagegen kein Grund vor. Vielleicht enthält auch das so oft im Sinne von "Giftmischerei" gebrauchte "fig of Spain" einen versteckten Seitenhieb auf diesen Arzt. Sicherlich aber hat Dr. López Fletcher vorgeschwebt, als er in Thierry in einer Übersicht über die Ärzte der verschiedenen Nationen von dem spanischen sagt:

> "Then comes a Don of Spaine, and he prescribes
> More cooling opium then would kill a turke,
> Or quench a whore i' th' dogdayes." (V,1).

So ist dieser einzelne Arzt für das Gesamtbild verantwortlich zu machen, das sich die Elisabethaner vom spanischen Ärztestand machten.

Zieht man die bisher angeführten Hemmungen einer objektiven Kritik in Betracht, dann wird man nicht erstaunt sein, daß es nicht gerade die freundlichsten Eigenschaften sind, die das Bühnenbild des Spaniers ausmachen. Charakteristisch in dieser Beziehung ist das Auftreten des spanischen Prinzen Pharamond in Philaster. Er ist "a poltroon, voluptuous and ignoble, a more or less humorous boaster and coward, lecherous and scoundrel", und fällt durch das inhaltslose Pathos seiner Reden auf: "This speech calls him Spaniard, being nothing but a large invention of his own commendation" (I,1). Ähnlich wird in Marstons Mell. Matzagente geschildert, "a modern [d. h. common, useless] braggadoch", oder wie die Induction des näheren ausführt: "a fellow vainglorious for a Spaniard, gluttonous for a Dutchman, proud for an Italian... [and who] speaks with a spruce attic accent of adulterate Spanish."

Mit Feigheit Hand in Hand gehende Prahlerei ist in diesen beiden Charakterbildern die gemeinsame Haupteigenschaft. Da sie schon gelegentlich des Schelmenromans gewürdigt und ihrer Herkunft nach erklärt worden ist (vgl. S. 45 d. Arb.),

mag sie hier übergangen werden. Wohl aber werden die übrigen wichtigsten Züge im Auftreten der Spanier zu erörtern sein. Es sind dies:

1. eine gewisse Albernheit und Dummheit im Benehmen, die Ford mit dem Ausdruck "*Spanish jobbernowls*" (Dummköpfe) Lad. Tr. IV,2 treffen will.

2. Eng verwandt damit, nach dem Sprichwort "Albernheit und Stolz wachsen auf einem Holz", ein übertriebenes Würdebewußtsein, das sich in Steifheit, äußerem Stolz und Unnahbarkeit kundgibt. Kein Hof Europas hielt strenger auf Etikette als der spanische. Fletcher macht sich mit launiger Ironie darüber lustig, wenn er Love's Pilgr. I,1 einen spanischen Zeremonienmeister schildert, der eine englische Kuh in großem Ornat empfängt, weil ein Fürst sie ihm geschickt hat. Ben Jonson dagegen hält sich nur an die Wirklichkeit, wenn er des guardoduennas (sp. guardadueñas, von sp. guardar, bewahren und dueña, Herrin) (Dev. IV,4) oder escudero (sp. escudero, von sp. escudo, Schild; also Schildknappe, im weitern Sinn Page bei einer Hofdame) gedenkt, des einzigen Hofbeamten, der eine in Ohnmacht gefallene Dame berühren und wegtragen durfte. Ein gespreiztes Benehmen steckt allen Spaniern, ob jung oder alt, reich oder arm, im Blute. Cure II,1 schildert es in einer umständlichen Grußzeremonie zwischen drei Vertretern dieser Nation. Sie sind Handwerker, aber Angehörige des niedersten Adels, und dementsprechend reden sie sich mit "your Signorie" und den ausgesuchtesten Floskeln an, was den Diener Lazarillo zu der Bemerkung veranlaßt: "they all belong to the foot, which makes them stand so much upon their gentrie." Und doch bekräftigt der arme Schlucker selbst zwei Zeilen weiter unten: "We are all Signiors here in Spain, from the Jakes-farmer to the grandee." Auch vom spanischen Bettler behauptet Lovell in New Inn IV,3, daß er auftrete, als wäre er Graf Olivares, der spanische Premierminister, in eigener Person:

"Our own type of Spanish valour, Tipto,
Who were he now necessited to beg,
Would ask his alms like Conde Olivares."

Von dem Gefühl für das Zeremonielle, das den zum Spießrutenlaufen durch Paris verurteilten Spanier veranlaßt, sein Tempo auch nicht um das geringste zu beschleunigen, war bereits die Rede (S. 85 d. Arb.) — ein satirisch gefärbter Zug, dem eine spöttische Auslassung desselben Verfassers in Lady's Priv. zur Seite steht, wo davon die Rede ist, wie man einen Spanier gehörigerweise, dem Zeremoniell entsprechend, empfangen müsse:

"You must accost him thus with a state face,
As if your beard had been turn'd up that morning
By advice of all the Barbers in the City,
As you had drest you in a Looking-glasse,
Proper to none but the Dukes privy Counsellors:
Pronounce your Besolas manos with a grace
As if you were the sonne and heire, apparant
To th' Adelantado of Castile." (III, S. 127).

Auch Epicoene II,1 erwähnt die "frugal and comely gravity" der Spanier; New

Inn IV,2 nennt Valour, Prudence, Justice, Religion und "Gravidad" "the Spanish compositions"; Lady S. 67 und Moth. S. 114 äußern sich in ähnlichem Sinn.

Besonders beachtet wird die Etikette da, wo sie sich auf die Brautwerbungsformen und das gesellschaftliche Verhalten der Geschlechter zueinander bezieht. So stellt Massinger (Guardian II,1) die spanische und italienische Förmlichkeit ("preciseness") der französischen scharf gegenüber:

"what we call immodest,
With them [= the French] is styled bold courtship."

Immer wird der Liebhaber die unter dem Ausdruck *punctilio* (sp. puntillo, demin. zu punto, lat. punctum, das die engl. Form beeinflußt hat) verstandene höchste Delikatesse bewahren, wie Guzman in Lad. Tr. I,2 "observes the full punctilios of his nation", und wie sie von Glapthorne in Lady's Priv. III. S. 134 der ganzen Nation beigelegt wird: "Let... all the State Stand on Pontilios." (Über weitere Bedeutungen von punctilio vgl. S. 123 d. Arb.). Auch im Unglück darf der Spanier sich nichts von seiner Grandezza vergeben: —

"We 'll suffer nobly yet,
And like to Spanish Gallants!" (Cure IV,3).

Bemüht er sich auch um die Gunst einer Dame, so wird er sich ihr doch nicht zu nähern wagen (Changes S. 284), und sogar, wenn sie seinen Bitten Gehör geschenkt hat, sieht es so aus, als berühre er ihre Lippen nicht (Hector H), er umarmt sie in ehrfurchtsvoller Gemessenheit:

"It is the manner of Spaine, to imbrace only,
Neuer to kisse." (Dev. IV,3).

Allzuleicht hat die Beobachtung der äußeren Würde auch *inneren Stolz* im Gefolge, der sich in den Augen der Engländer natürlich bis zum Hochmut steigern konnte. Selten wird auf diesen Stolz im guten Sinne Bezug genommen wie bei Glapthorne (Lady's Priv. II, S. 206):

"your Spaniard...
Is of a staid, serious and haughty garbe",

in Middletons Changel. I,1:

"I would not change him for a son-in-law,
For any he in Spain, the proudest he,
And we have great ones, that you know",

und in Guardian II.4, wo Massinger den Spanierinnen ihren Platz inmitten ihrer europäischen Geschlechtsgenossinnen anweist:

"The lusty girl of France, the sober German,
The plump Dutch frow, the stately dame of Spain,
The Roman libertine, and sprightful Tuscan,
The merry Greek, Venetian courtezan,
The English fair companion."

Meistens enthält die Erwähnung des Stolzes dagegen einen Vorwurf. So wenn Larum Z. 1556 von "haughty Spaniards" redet, wenn man sich in Weak. (Z. 393, 583ff. und 1374) beklagt: "the haughtie Spaniard overturneth all", wenn Massingers Milan I,3 von "hating the Spanish pride" spricht und Chapman in Consp. of Biron II,2 "the anyway encroaching pride of Spain" geißelt.

Der Stolz ist auch das Merkmal der spanischen Frau gegenüber den anderen Europäerinnen, wie die eben erwähnte Stelle aus Guardian II,4 bezeugte. Ähnlich unterscheidet Ben Jonson in Volpone III,5:

"Then I will have thee in most modern forms
Attired like some sprightly dame of France,
Brave Tuscan lady, or proud Spanish beauty",

aber von dem grenzenlosen Adelsstolz kastilischer Aristokratinnen will er nichts wissen:

"A Spanish countesse...
Why is that better than an English countesse?" (Alch. IV,4).

Vor allem ist ihm die äußere Kundgebung dieses Stolzes, das *Achselzucken der Verachtung*, verhaßt:

"From Spanish shrugs God Mercury defend us." (Cynth. V,11),

und wo er sich nicht durch einen kräftigen Ausdruck Luft machen will, übergießt er es wenigstens mit der Schale seines Spottes:

"— And, he will come presently?
– Answere me not but with your leg, unlesse it be otherwise: if it be otherwise, shake your had, or shrug [folgt das Zeichen des Achselzuckens] so. Your Italian, and Spaniard, are wise in these! and it is a frugall and comely graüitie." (Epicoene II,1).

Auch Glapthorne ist diese Eigentümlichkeit der Spanier aufgefallen, er begnügt sich aber damit, die Tatsache des Achselzuckens, verbunden mit lebhafter Gebärdensprache, zu vermerken:

"Your Spaniard
Acts all his words with shrugs and gestures". (Lady's Priv. II. S. 106).

Aus diesem Eigendünkel und der Verachtung alles Ausländischen leiten die Elisabethaner Unnahbarkeit und Ungeselligkeit als Folge ab. So Sacrif. I 1:

"the nation proud,
And in their pride unsociable."

3. Das dritte wenig schmeichelhafte Kennzeichen vieler Bühnenspanier ist ihre Lüsternheit und Neigung zu Ausschweifungen. Allgemein gilt das Leben der Hauptstadt als *sittenlos*.

"How many thousand in Madrill drink off
The cup of lust, and laughing, in one month,
Not whining as I do!"

heißt es in Gipsy III,1. Glapthorne charakterisiert in Holl. II,1: "Your Spaniard, as a neighbour of mine told me, who had liv'd among, is too hasty, he will not give a woman time to say her prayers after she is abed"; und Middleton läßt Lazarillo de Tormes in Blurt II,1 mit seinem Knappen Pilcher das "melancholische" Zwiegespräch führen:

"Laz.: Boy, I am melancholy, because I burn.
Pilch.: And I am melancholy, because I am a-cold.
Laz.: I pine away with the desire of flesh.
Pilch.: It's neither flesh nor fish that I pine for, but for both.
Laz.: Pilcher, Cupido hath got me a stomach, and I long for laced mutton."

Wonach Lazarillos Sinn steht, durchschaut später Blurt, der biedere Master Constable, der ihm die Lust daran legen will:

"Blurt: I'll teach all Spaniards how to meddle with whores.
Laz.: Most cunning constable, all Spaniards know that already; I have meddled with none." (Blurt IV,3).

Daß es ihm mit der letzten Behauptung nicht Ernst ist, hat der spanische Schelm schon vorher bewiesen, als er seine Ausstellungen an den englischen Dirnen vom Schlage der Imperia gemacht hat:

"I will show them all the tricks and garbs of Spanish dames". (II,2).

Auch Larum (Z. 1400) nennt "the Spaniards and their whores" in einem Atem, wenngleich mit Beziehung auf Albas entartete Soldateska in den Niederlanden. Desgleichen sind *Ent- und Verführungen* an der Tagesordnung, ein dem elisabethanischen Drama wahrlich nicht fremdes Gebiet, auf welchem man aber den Spaniern gern den Preis zuerkennt:

"I'll fly off with the young bird, that's all; many of our Spanish gallants act these merry parts [die Entführung] every night. They are week and old, we young and sprightly,"

wie Middleton den jungen Rodrigo in Gipsy I,1 gestehen läßt.

Gilt also einesteils für die Männer, daß Alter nicht vor Torheit schützt, so verführen andererseits manche Frauen durch ihr Entgegenkommen:

"We Castile Ladies are not very coy", (IV,2),

bekennt ein gekröntes Haupt von sich, die übelbeleumdete Königin Eleanor in Bac.; während es dem Schelmen Bobadilia in Fletchers Cure II,2 auffällt, daß die kriegerische und jungfräuliche Clara sich in diesem Punkt von ihren spanischen Mitschwestern unterscheidet:

"Bobad.: He that shall come to bestride your Virginity, had better be afoot o'er the Dragon.
Clara: Very well.
Bobad.: Did ever Spanish lady pace so?"

Ein Trost bleibt allerdings den Spanierinnen, obzwar ein recht elisabethanischer: daß ihre Nachbarinnen, die Portugiesinnen, es noch schlimmer treiben als sie. (Chall. S. 16).

Öfters wird *Ehebruch* den Spaniern zur Last gelegt. "Spanish tricks" z. B. bezeichnet eine besondere List der Frauen, ihre Gatten zu hintergehen ("I but taught her a Spanish trick in charity", Cure I,2), aber auch direkte Berichte über unerlaubten Umgang kommen vor. So läßt sich Webster, als er in Lawc. einen spanischen Juristen Don Crispiano vorführt, die Gelegeneheit nicht entgehen, von ihm eine niederträchtige Geschichte über sein Verhalten einem verheirateten Wohltäter gegenüber zu erzählen (Lawc. IV,2):

"In his [des Ehemanns] absence
He left behind to sojourn at his house
A Spanish gentleman, a fine spruce youth,
By the Lady's confession, and you may be sure
He was no eunuch neither: he was one
Romelio loved very dearly; as oft haps

No man alive more welcome to the husband
Than he that makes him cuckold. This gentleman, I say,
Breaking all laws of hospitality,
Got his friend's wife with child, a full two months
'Fore the husband returned."

4. Eine weitere Gruppe von Charaktereigenschaften der Spanier im elisabethanischen Drama hängt mit ihrer leicht aufbrausenden und händelsüchtigen Gemütsart zusammen. Trauen darf man ihnen nicht, selbst wenn sie ein glattes Äußeres zur Schau tragen:

"My lord knows
The Spanish gloss to well: his form, stuff, lasting,
And the most dangerous conditions
He lays on them with whom he is in league" (Consp. of Biron I,1),

und:

"I fear the Spaniards,
Yet they appear brave fellows". (Changes V,1).

An Rachsucht können sie den Italiener übertreffen: "I rejoice that a Spaniard outwent an Italian in revenge" (Pity V,6). Ihre Hinterlist und Heimtücke geisselt Heywood an der schon zitierten Stelle, wo ein Spanier einen Engländer im Wortwechsel mit teuflischer Hinterlist ersticht (If A S. 224), wozu auch die Ansicht Middletons paßt, daß der Teufel seiner Herkunft nach ein Spanier sei (Blurt IV,2): "I thought the Devil could not understand Spanish: but since thou art my countryman, o thou tawny Satan. . ." Was sie sonst an Gewalttat, Tücke und Grausamkeit leisten, schildert Larum zur Genüge (Z. 19, 461ff., 564ff.). Vom "viperous, bloodthirsty Spaniard" spricht Chapman (Alph. I,2), und Hamlet findet für das Gift- und Meuchelschauspiel, mit dem er den König fangen will, keinen andern Ausdruck als einen spanischen: "malhecho", Missetat.[1])

Dieselbe Gemütsroheit spiegelt sich naturgemäß in der spanischen *Rechtspflege* wider, von der es heißt, daß sie sehr streng sei ("The Rigour Of our Castilian Justice" Cure I,1). Wird auch auf die Gesetze selbst nirgends eingegangen, so geben doch einige Belege aus dem Gebiete der spanischen Strafjustiz einen Kommentar zu ihrer Strenge. Es sind dies die englischen Fachausdrücke *Spanish block* (Cure II,1 und *Spanish yoake* (E 1, Z. 281), sowie die spanischen *bastones* (sp. Stöcke, mit denen nach Marlowe Tamb. A III,3 die christlichen Galeerensklaven geprügelt wurden). Hiervon abgeleitet findet sich das Substantiv *bastinado* (sp. bastonada, engl. mit Verengung des o in der 2. unbetonten Silbe > i; s. auch S. 17 d. Arb.) in As V,1, 60; John II,1, 463; H 4 A, II,4, 370; Mell. A III,3; Val. I,1; III,1; IV,1; Thierry II,1; In I,3; Malc. V,2). Daneben begegne ich den Verbalformen *bastinado* (In IV,7; Case II,4) und den Partizipien *bastinadoing* (Captain V,4) und *bastinado'd* Elder Br. IV,3. Dagegen verrät das ebenfalls der Gerichtssprache angehörende "strippado" schon durch seinen Anlaut nichtspanische Herkunft.

[1]) Quarto I 1603 druckt "myching Mallico", Fol. I 1623 "Miching Malicho". Außerhalb dieser Stelle begegnet das Wort nicht in der englischen Sprache.

5. Schließlich bedarf noch eine besondere Eigenheit der Spanier der Erwähnung, die strenge Wahrung der persönlichen Ehre. Von "Spanish honour" reden Pilgr. II,2 und Middleton in Gipsy III,2, welch letzterer Autor sich auch bewußt ist, daß der spanische Ehrenstandpunkt viel strenger ist, als der englische, und zu einer Haupt- und Staatsaktion macht, was in anderen Ländern kaum Gegenstand eines Streites wäre:

"You have a royal quarrel on't.
— Yes, in some other country, Spain or Italy
It would be held so". (Quarr. II,1).

Mit dieser leichten Verletzlichkeit, die schon bei geringen Händeln zur Waffe greift, hängt wohl auch die für ganz Europa vorbildliche Geschicklichkeit zusammen, die die Spanier in der Führung der Duellwaffen entwickelt haben. Zwar behauptet Eckhardt, a.a.O., S. 123, in der Fechtkunst seien die Italiener die Lehrmeister der Engländer gewesen, und stützt dies damit, daß die diesbezüglichen Fachausdrücke im Englischen italienischer Herkunft seien. Dem ist entgegenzuhalten, daß im elisabethanischen Drama, wo immer vom Duellwesen die Rede ist, ein Spanier als Autorität herangezogen wird, der berühmte Komtur *Don Jerónimo de Carranza*. Aus Sevilla gebürtig, gleichberühmt als Literat wie als Fechtmeister, lebt er noch heute im spanischen Volksmund durch das Sprichwort fort: "Envaine Vd., seor Carranza", das man in der scherzhaften Bedeutung "Nur keine Aufregung!" anwendet. Auf sein Lehrbuch von der Handhabung des Degens: "Filosofía de las Armas, de su destreza, y de la agresión y defensa cristiana" (Sanlúcar 1569 und 1582) spielt Shakespeare in As mit den Worten an: "O sir, we quarrel in print, by the book" (V, 4, 95). Dem Namen nach kennen ihn Ben Jonson, Massinger und Fletcher, wie folgende Stellen zeigen:

a) "According to... Carranza" (New Inn IV,4); ebendort nach Aufzählung berühmter Fechtmeister:

"Tip.: Ay, marry, those
Had fencing names. What is become of them?
Host: They had their times and we can say "they were".
So had Caranza his." (New Inn II,5).

b) Bobadilia: A most proper and sufficient dependance [Duellursache], warranted by the great Caranza." (In I,1).

c) "I have read Caranza, and find not in his grammar
Of quarrels, that the injured man is bound
To seek for reparation at an hour;
But may...
For a day or two defer it." (Guardian III,3).

d) "He can teach
Our modern duellists how to cleave a button,
And in a new way never yet found out
By old Caranza". (Unnatural II,2).

e) It seems thou hast not read Caranza...
— It is sufficient, by Caranza's rule.
— Have you read Caranza's, Lady?

— If you mean him that writ upon the Duel?
... refer me to Caranza still.
— If you'll proceed according to Caranza." (Love's Pilgr. V,4).

f) "Could Caranza himself
Carry a business better?" (Love's Pilgr., am Schluß).

Abgesehen von dieser historischen Persönlichkeit findet sich bei Ben Jonson ein Fechtmeister *Don Lewis of Madrid* genannt (New Inn II.5; IV,3; IV,4). Es ist der Spanier Don Luis Pacheco de Narvaez, der im Jahre 1600 in Madrid ein "Libro de las Grandezas de la Espada" erscheinen ließ und eine Neuausgabe des Carranzaschen Werkes besorgte. Die in diesen Fechtbüchern niedergelegte Methode ist die sog. euklidische oder geometrische (vgl. Shakespeare's Engl., Bd. II, S. 397): der Abstand beider Gegner, der nach der doppelten Länge der Arme mit ausgestreckter Klinge bemessen wird, gilt als Durchmesser eines imaginären Kreises, der während des Ganges nicht überschritten werden darf. Demgemäß ergeben die Bewegungen der Fechtenden mathematische Figuren. Wenn es also New Inn II.2 heißt:

"He do's it all, by lines, and angles, Colonel,
By parallels, and sections: has his Diagrammes"

und Queen of Cor. IV,1:

"Has he given the lye
In circle, or oblique, or semi-circle,
Or direct parallel? you must challenge him,"

so bezieht sich dies unzweifelhaft auf die strenge spanische, nicht die beweglichere, freiere italienische Fechtweise.

Auch die Behauptung, daß Spanier nach England kamen, um sich mit den einheimischen Fechtern zu messen, deutet auf enge Beziehungen zwischen der spanischen und englischen Fechtkunst hin:

"it's more rare to see him in a woman's company, than for a Spaniard to go into England, and to challenge the English fencers there." (Whore B, IV,1).

Aber auch inbezug auf die *Fechtausdrücke* selbst finde ich manche Hindeutung auf Spanien. Meistens können die Wörter allerdings, besonders, wenn man die unsichere englische Orthographie jener Zeit und die schlechte Überlieferung der Dramen im Auge behält, sowohl italienisch als spanisch sein. So:

assalto (it. assalto, sp. asalto) Angriff: In IV,5.

duello (it. duello, sp. duelo) Zweikampf: LLL I,2, 184; Cynth. I,3; Val. III,2: IV,1; IV,3.

embroccado (Mill. IV,2); *imbrocata* (Cynth. V,2); *imbrocado* (If A S. 225) und *imbroccato* (In IV,5; IV,1): (ital. imbroccata, sp. nicht bezeugt, die Formen embroccado und imbrocado sind also pseudospanisch): Hieb oder Stich über das Rapier hinweg.

montanto (In IV,5); *montant* (Wiv. II,3, 27); *Montaunto* (Ado I,1, 30 als Eigenname): (ital. montanto, span. nicht bezeugt) Hieb oder Stich nach aufwärts, Sekunde.

punto (In IV,5; IV,1; Wiv. II, 3,27; Quarr. III,1): (ital.-sp. punto), Stich mit der Spitze des Rapiers.

stoccata (In IV,5), *stoccato* (In IV,1); *stoccadoes* (Wiv. II,1, 234) und *stockado* (In I,3): (it. stoccata, sp. estocada [ɛsto'kaða]), Stich mit der Spitze des Degens. Die Schreibung stucatho mit th (Rom. III,1, 77) weist wohl auf eine gehörte span. Quelle.

Doch treten hier und da auch rein spanisch anmutende Formen auf:

passada (In IV,5) und *passado* (LLL I,2, 184; Rom. II,4, 27; III,1, 88 In I,3; Quarr. III,1; Mill IV,2; Giles I,3): (ital. passata, sp. pasada) Gang; Ausfall mit gleichzeitigem Hieb oder Stich, das Grundprinzip der Carranzaschen Methode.

punto reverso (Rom. II,4, 27) und *puncta reversa* (Mill IV, 2): (ital. punto riverso, sp. punto reverso): Doppelfinte von links nach rechts, Quartfinte.

reverso (In IV,5; IV,1) und *reverse* (Wiv. II,3, 27; Cynth. V,2): (ital. riverso, sp. reverso): Hieb oder Stich von links nach rechts, Quart.

Prickado, das Kyd in Solim. II,2 gebraucht, ist sogar eine scherzhafte Analogiebildung zu derartigen Ausdrücken. Es ist aus engl. to prick, stechen, und dem sp. Suffix -ado zusammengesetzt, soll also bezeichnenderweise einen spanischen, nicht einen italienischen Fechtausdruck nachahmen, wie auch schon embroccado und imbrocado.

Die angeführten Argumente zeigen also, daß auch die Fechtkunst im elisabethanischen Drama unter die Einflußsphäre des spanischen Weltvolkes fällt.

An den Schluß der Betrachtung über die Rasse- und Charaktereigentümlichkeiten der Spanier und die daraus abzuleitenden Sondergebiete, wie Justiz und Duellwesen, sei kurz auf ein Volk hingewiesen, das, außerhalb der spanischen Rassengemeinschaft stehend, doch in Spanien seinen teilweisen Aufenthalt genommen hat, die *spanischen Zigeuner*. Sie bilden als "Egyptian Spaniards" (III,1) den Kern der Handlung in Middleton-Rowleys nach Cervantes' "Fuerza de la sangre" und der "Gitanilla" gearbeiteter "Spanish Gipsy", wo sie in scharfen Gegensatz zu den englischen Zigeunern gestellt werden:

> "Gipsies, but no tamed ones; no red-ochre rascals umbered with soot and bacon as the English gipsies are, that sally out open pullen, lie in ambuscado for a rope of onions, as if they were Welsh freebooters; no, our stile has higher steps to climb over, Spanish gipsies, noble gipsies."

Leider stört hierbei, daß die edlen Zigeuner im Stücke gar keine echten sind, sondern verkleidete Herren und Damen der vornehmen Gesellschaft; über das Leben der wirklichen Zigeuner ist also nichts daraus zu entnehmen. Nur der von ihnen öfter angewandte Ausdruck *patrico* (Patriarch oder Priester, Wortführer der umherziehenden Bettler- und Zigeunerbande) ist von Interesse, da er aus dem spanischen Rotwelsch stammt und auch anderweitig im Drama vorkommt, so bei Ben Jonson (Barth. II,6; Gips. Met.; Staple IV,1), Beaumont-Fletcher (Begg. II,1) und Brome (Jovial IV,2).

Überblickt man zusammenfassend die Stellen, die sich im elisabethanischen Drama auf das kulturelle und soziale Spanien beziehen, so liegt es nahe, auf

Grund ihrer großen Anzahl eine eingehende Kenntnis dieses umfassenden Gebiets bei unseren Autoren voràuszusetzen. Tatsächlich entspricht ja auch, von wenigen absichtlichen Entstellungen abgesehen, das, was sie von Spanien erwähnen, der Wirklichkeit. Sehen wir aber näher zu, so sind es immer wieder dieselben Kapitel, die abgehandelt werden. In der Landeskunde die Industrie- und Exportzentren: Toledo, Bilbao, die Hafenstädte. Beim Überseehandel diejenigen Länder, deren Reichtum auch für den englischen Geschäftsgeist nutzbar zu werden versprach. An Speisen und Getränken die in England eingeführten. Unter den Moden die am Hofe Elisabeths und der Stuarts getragenen, Reifrock und Halskrause. Unter den Sportsübungen die bei den Angelsachsen seit Jahrhunderten beliebteste: das Reiten. Diese Zusammenstellung ist kein Zufall. Sie ist die Auslese dessen, was der Engländer an spanischer Kultur für seine insularen Bedürfnisse benötigte. Darüber hinaus geht sein Wissensdrang damals nicht; die Nation an Ort und Stelle, aus eigener Anschauung anderswo als in den Betätigungen des praktischen Lebens kennenzulernen oder sich wenigstens eingehend beschreiben zu lassen, liegt außerhalb seines Interessenkreises. Madrid ist ihm die Stadt der feinen Handschuhe, nicht der Sitz eines pracht- und kunstliebenden Hofes. Spanische Bauart und Malerei sind ihm fremd, trotz des Prado und Velázquez, von charakteristischen Volkssitten kennt er weder Stier- noch Hahnenkämpfe, statt der wunderlichen Formen, die das religiöse Gefühl der Nation in den Autos de Fé annimmt, besitzt er nur die allgemeine Vorstellung eines verabscheuungswürdigen Treibens: Inquisition.

Darum ist letzten Endes auch das kulturelle Spanien im elisabethanischen Drama nicht das ganze Spanien, sondern nur seine Projektion auf England.

Die spanische Sprache im elisabethanischen Drama.

Schon in den voraufgehenden Ausführungen fiel der Reichtum der elisabethanischen Dramen an Fachausdrücken spanischer Herkunft auf, zumal bei den Gegenständen des Handels: das Volk, das das Meer beherrscht, zwingt mit den eingeführten Gütern auch deren Bezeichnung auf, seine Seeleute sind es vor allem, die in den fremden Hafenstädten ihrer Muttersprache Geltung verschaffen. Was Wunder also, daß den Londonern der Klang dieser Sprache bekannt war, von der sie leicht hier und da eine Probe hören konnten, ohne sich auf ein gründlicheres Studium einzulassen. Verwertete man diese Kenntnis dann im Drama, so konnte man diesem in bequemer Weise ein Stück Lokalfarbe und damit den Reiz des Exotischen verleihen. Von allen Mitteln, Ausländertypen in ihrer Eigenart zu charakterisieren, war dieses das bühnenwirksamste, da es eine Fülle komischer Effekte, ungewohnter Klangwirkungen, Kontraste und Mißverständnisse in sich barg. Die Elisabethaner haben sich seiner darum im weitesten Maße bedient Wenn sie dabei gerade der spanischen Sprache neben der aus historisch-kulturellen Gründen näherliegenden französischen und italienischen einen breiteren Platz einräumen, so ist dies wiederum kein Zufall, sondern eine Folge des Weltimperiums König Philipps II.

Eine umfassende Kenntnis des Spanischen kann man für unsere Zeit weder bei den Autoren noch im Publikum voraussetzen. Erwerbung von gediegenen Sprachkenntnissen durch persönlichen Verkehr mit den Fremden war fast unmöglich, gab es doch im Jahre 1567 in London unter rund 120 000 Einwohnern bloß 45 Spanier — ein Zeichen, wie wenig von der spanischen Einwanderung unter Katharina von Aragonien und Maria der Blutigen nach der völligen Protestantisierung Englands übrig geblieben war. Zwar bestanden um die Wende des 16. Jahrhunderts bereits spanisch-englische Wörterbücher, so das 1590 erschienene von d'Oylie, das von Richard Perceval (1591) und das von John Minsheu (1617), auch mehrere Grammatiken, darunter polyglotte und solche in Gesprächsform. Underhills Liste zählt folgende auf:

a) Dictionaire colloques ou dialogues en quattre langues. fflamen. ffrancoys. espaignol, et italien, withe the Englishe to be added thereto. (liz. 1578, Erscheinungsort unbekannt).

b) A Spanish Grammar... together with a Spanish dictionary (1590): Wörterbuch zusammengestellt von John Thorius, Grammatik übersetzt aus Antonio

de Corro: Reglas gramaticales para aprender la lengua española y francesa confiriendo la una con la otra, segun el orden de las partes de la oracion latinas (Oxford 1586).

c) The Spanishe Schoolemaster conteyninge 7 dialogues according to everie daie in the weeke and what is necessarie everie daie to be donne &c whereunto... are annext most fine proverbes and sentences, as alsoe the Lordes prayre, the articles of our belief, the X. commandements, with diverse other thinges necessarie to be knowen in the said tongue. By William Stepney.

d) A newe Copie booke conteyning theis handes following viz Englishe and Ffrenche... (darunter auch Spanisch). 1591.

Nach Ausweis der Dramen war es den Zeitgenossen aber nicht um die hier gelehrten tiefergehenden und darum mühsamer zu erwerbenden Sprachkenntnisse zu tun. Hätte man sie besessen, so würden schon die Drucker sorgfältiger auf eine korrekte (mindestens phonetisch korrekte) Wiedergabe dieser ausländischen Wörter und Sätzchen in ihren Werken geachtet haben, als sie es tatsächlich tun, und man fände nicht fast durchgehends so weitgehende Verstümmelungen in der Überlieferung, daß sogar die Entscheidung schwer ist, welcher romanischen Sprache das betreffende Wort angehört — ganz abgesehen von der orthographischen Angleichung, die hier und da unter dem starken Einfluß der lateinischen Wortformen vorgenommen worden ist. Was der elisabethanischen Zeit am Herzen lag, war vielmehr reine Modeangelegenheit: spanische Brocken in die Rede einzustreuen galt als vornehm, einander spanische Briefe zu schreiben als Gipfel der Eleganz. So genügt es dem Amorphus in Cynth. I,3, um seinen Zweck dem beschränkten Asotus gegenüber zu erreichen, "to accost him with some choise remnant of Spanish or Italian." In Diss. III,2 heißt es:

"We were once great together
And writ Spanish epistles one to another
To exercise the language",

unter freier Übertragung englischer Verhältnisse auf eine italienische Handlung. Und in demselben Stück wird von den gebildeten Töchtern eines Engländers gerühmt:

> "You have many daughters so well brought up, they speak French naturally at fifteen, and they are turned to the Spanish and Italian half a year after". (I.4).

Diese Stelle bildet insofern eine Ausnahme, als sie auf gründlichere Sprachkenntnisse hindeutet, als sie zu den aus konventionellen Redensarten zusammengesetzten Briefen nötig waren. Daß es in den meisten Fällen gleichgültig war, ob man das Geschriebene und Gelesene auch verstanden hatte, bezeugt Ben Jonsons humorvolle Charakteristik des Clove in Out III,1:

> "Monsieur Clove is a more spiced youth; he will sit you a whole afternoon sometimes in a bookseller's shop, reading the Greek, Italian and Spanish, when he understands not a word of either; if he had the tongues to his suits, he were an excellent linguist."

Ebenso Return III.3:

> "Presently this great linguist my master will march through Paul's

> Churchyard, come to a bookbinder's shop, and with a big Italian look and a Spanish face ask for these books in Spanish and Italian; then, turning (through his ignorance) the wrong end of the book upward, use action of this unknown tongue after his sort."

Auch bei unsern Dramatikern kommt es gelegentlich vor, daß sie, ohne einer Fremdsprache genügend mächtig zu sein, eine Probe davon in ihre Werke einstreuen möchten. Dann greifen sie zu zwei Notbehelfen: 1. Entweder sie drücken sich englisch aus, überlassen aber durch eine Bühnenanweisung dem Schauspieler die weitere Sorge um die Übersetzung; so "cantat Gallicè" in Dutch. II,2 "Glendower speaks to her in Welsh and she answers him in the same" (H 4 A III,1, 197ff.) und "There the Queene [Elizabeth] entertaines the Ambassadors [of the Emperour, of France, and of Florence], and in their several languages confers with them (If B, S. 317). 2. Oder sie ersetzen die fraglichen Redewendungen durch solche aus einer verwandten Sprache. Das erste Auskunftsmittel begegnet für den Bereich der spanischen Sprache in Kyds Span. IV 4. Hier soll des Marschalls Hieronimo "Tragedie of Soliman, the Turkish Emperour" am spanischen Hofe aufgeführt werden. Die Rollen darin werden von spanischen und portugiesischen Edelleuten übernommen, und zwar soll jeder in seiner Sprache reden. Über die Schwierigkeit, dies einem englischen Publikum verständlich zu machen, hilft sich der Verfasser durch die szenische Bemerkung hinweg, die aber nur für Leser, nicht für die Bühnendarstellung in Betracht kam:

> "Gentlemen, this Play of Hieronimo, in sundrie languages, was thought good to be set downe in English, more largely, for the easier understanding of euery publique Reader."

Für das zweite Hilfsmittel, den Ersatz durch eine Schwestersprache, führe ich Cure III,2 an, das einen Spanier Piorato den französischen Gruß "dieu vous gard Monsieur" anwenden läßt; ferner wieder Span. (III,4), wo Lorenzo, der Sohn des Herzogs von Kastilien, statt eines zu erwartenden Zitats in seiner Muttersprache italienische Verse redet:

> "Et quel che voglio io, nessun lo sa;
> Intendo io; quel mi basterà".

ebenso wie er seinen Diener Pedrigano auf Italienisch auffordert: "vien qui presto" (II,1; ital. "vieni qui presto", komm schnell her!); und Larum Z. 1127, wo spanische Soldaten reinstes Französisch und Italienisch reden:

> "1. Spa.: Kill, kill, kill.
> 2. Spa.: Tue, Tue, Tue, Tue. (frz. impv. von tuer, töten).
> 1. Spa.: Fuora villiaco... (it. Fuora, vigliacco, Fort, Memme).
> 1. Spa.: Fuora villiaco, sa, sa, sa, sa."

Immer beschränkt sich die sprachliche Charakterisierung der Spanier darauf, daß man sie ganze Wörter, Redensarten oder Sätze aus ihrer Muttersprache — oder was man dafür hält — in den sonst englischen Text einstreuen läßt. Nirgends begegnet (wie häufig bei den anderen Ausländertypen, etwa Pfarrer Evans und Dr. Caius in Wiv., Fluellen in H 5, Captain Whit in Barth., Franceschina in Dutch) ein das englische radebrechender Spanier.

Als Grund dafür vermute ich, daß die wenigen in London wohnenden Spanier

nie so lange dort ansässig waren, daß sie ein Bedürfnis empfunden hätten, die Landessprache zu erlernen, ein solcher Typus des gebrochen Englisch sprechenden Spaniers also weder den Dramatikern noch ihren Zuhörern aus praktischer Erfahrung geläufig war. Auch dürfen wir wohl den Eigendünkel dieser Nation geltend machen, die sich für zu vornehm hielt, neben ihrer Muttersprache noch eine zweite zu erlernen, ähnlich dem Durchschnittsengländer späterer Jahrhunderte.

Die Spanier, mit denen die Allgemeinheit zu tun hatte, gehörten wohl durchweg den Handels- und Seemannskreisen an; von ihnen hatte man die kommerziellen Ausdrücke, Warenbezeichnungen, Münz-, Wein-, Stoff-, Drogennamen übernommen. Was der Adel an Spaniern zu sehen bekam, entstammte der Aristokratie. Daher bewegen sich die Wörter, deren sich diese Spanier bedienten und die die Dramatiker von ihnen entlehnten, in der Sphäre des Zeremoniellen: der höflichen Anrede, des adeligen Titelwesens, der verbindlichen Grußformeln. Auf sie, die den bei weitem größeren Teil der einzeln auftretenden spanischen Wörter im Drama der Elisabethaner darstellen, soll zunächst eingegangen werden.

Unter den *Titeln* gebührt der Löwenanteil dem Wörtchen *Don* (lat. dominus), für das sich Hunderte von Belegstellen finden und das in den verschiedenartigsten grammatischen Funktionen auftritt.

Meist steht es in der im Spanischen allein möglichen Anwendung vor folgendem Vornamen, ähnlich engl. "Sir". So bei den Spaniern Don Duarte und Don Alonzo (Custom II,1), mit vollständigem Vor- und Zunamen bei Don Adriano de Armado (LLL), Don Inigo Perralta (Cure I,1), Don Ugo de Cordova (Weak), Don Tomazo Portacareco und Don Hortado de Mendonza (Gipsy II,1); vor folgenden englischen Vornamen bei Don John, Don Frederick (Chances), bei Don Peter of Arragon (Ado), Don Jenkin (Chances III,4); vor folgenden engl. Femininum(!) bei Don Gillian (Chances V,3).

Selten sind die Fälle, in denen auf Don, gänzlich unspanisch, ein Zuname folgt, wie Don Armado (LLL I,1, 306), Don Vitelli (Cure II,2; sein vollständiger Name ist nach V,3 Pedro de Vitelli); Don Gomero (Vorname Pedro), laut Personenverzeichnis "a deserving Spanish gentleman" in Malta I,3; und Don Stukley in Alc. Z. 678 und 1473. Hier folgt sogar ein englischer Zuname, doch könnte auch Beeinflussung durch Tom (Thomas), den englischen Vornamen dieser Person stattgefunden haben, vielleicht unter Anlehnung an port. "dom".

Dasselbe Stück nennt als Gouverneur von Tanger noch einen Don de Menysis (eigentlich Meneses; der Name ist damals in Portugal häufig. So war z. B. ein Jorge de Meneses Gouverneur der Molukken, entdeckte Borneo und fiel 1531 im Kampf gegen brasilianische Eingeborene, vgl. Dicc. Enciel. Hisp.-Am., Art. Meneses, Jorge de). Der englische Autor läßt also fälschlicherweise auf Don eine Adelspartikel folgen. Dagegen bietet Mill IV,1:

"And Don what call you him? he's a gentleman"

keinerlei sprachlichen Anstoß.

Hinter Don darf im Spanischen auch kein Berufs- oder Standesname stehen.

Hiergegen verstoßen merkwürdigerweise am häufigsten Beaumont und Fletcher: Don Curate (Curate V,2), Don Governor (Isl. V,1,) Don Lawyer (Curate II,3). Don Quot-Queen (Cure II,2), Don Spinster (Cure II,2, vor femin.!), aber auch der kundige Ben Jonson: Don Provost (Alch. I,1), Don Bride-groome (Epicoene V,1, hier in wegwerfendem Sinne), Don Constable (Tub II,1) und Don Bawd (Alch. IV,6). Ähnlich gebildet, nur kühner, ist auch Don Spaniards (Whore B III,3), zusammengesetzt aus Don mit folgendem Plural.

Besonders gern wenden unsere Dramatiker die Anrede Don vor einem mythologischen Namen an, vgl.:

"This senior-junior, giant-dwarf, Dan Cupid" (LLL III,1, 182), "don Cupid", (Const. Maid II,1,) ähnlich Don Phoebus (Westw. IV,2 und Return I,6), Don Hymen (Const. I,1), Don Eolus (Return I,6) und "Don Hercules' horn" (Prize II,6); doch läßt sich diese Eigentümlichkeit auch außerhalb der dramatischen Literatur nachweisen, z. B. dreimal in Dekkers "The Deuills Answer to Pierce Pennylesse": Don Lucifer, Don Pluto (Wks. 1, 90, 93) und Don Belzebub (Wks. 1, 90, 101). Zu diesen beiden Stellen wäre noch Don Divell in Dick II,4 zu stellen, eine Titulatur, die gut zu Middletons Ansicht paßt, der Teufel sei ein geborener Spanier (S. 106 d. Arb.). Auch Don Honour, der Deckname für Ambition in Wilsons Lords, kann als allegorischer Name hier eingereiht werden, während eine Personifikation auf anderem Gebiete in Shakespeares Ado V,2, 86 vorliegt:

"If Don Worm, his conscience, find no impediment",

und bei Beaumont-Fletcher:

"We have but two great Ennemies that oppose us,
The Don Gout, and the Gallows." (Wife for a M. V,1).

Liefen schon, außer der erstgenannten, alle aufgeführten Verbindungen von Don mit folgendem Eigennamen dem Geiste der spanischen Sprache zuwider, so trifft das in erhöhtem Maße auf das alleinstehende Don ohne folgenden Namen zu, das sich in der Bedeutung "Herr", "Spanier", meistens in verächtlichem Sinn, auf der elisabethanischen Bühne zur Gattungsbezeichnung auswächst und als solche sowohl mit dem Artikel als auch mit einem Attribut versehen oder in den Plural gesetzt werden kann. Eine derartige Verwendung ist im Spanischen schlechterdings unmöglich. Englisch erscheint:

Don ohne Artikel:

"Will you goe helpe, to fetch in Don?" (Alch. IV,3; gemeint ist der als Spanier verkleidete Surly);

"Still Don is Don the Great". (Lad. Tr. II,1).

Don mit Artikel:

"Were you the Don, Sir" (Alch. V,5);

"The Don was not so sweet when he perfum'd the Steeple." (Mill II,2);

"a Don" (Dick S. 39).

Don mit sächs. Genetiv-Zeichen:

"He 's my Don's bawd" (Cure II,1).

Don mit Attribut oder Pronomen:

"a doughtie Don" (Alch. III,3);

"my warlike Don" (Lad. Tr. II,1);

"brother Don" (Lad. Tr. II,1);
"Tis now in fashion for your Don" (Curate I,1);
"Now to our Don" (Alch. IV,5);

Don als Anrede:

"Don, I'le not bate
An inch of courage nor a haire of fate." (Jeronimo II,1).

Noch weiter von seiner ursprünglichen Anwendungsform entfernt und fast schon zum englischen Wurzelwort geworden erscheint Don dann endlich in der Bildung don-ship, die sich bei Fletcher findet: "to torture your Donship" (Chances V,3) und in dem anonymen Dick II,4:

"— What is your Donship call'd I pray?
— Don John, a Knight of Spaine."

Dies mag als Beispiel für die syntaktische Schmiegsamkeit genügen, die das Wort unter der Feder der elisabethanischen Sprachmeister annahm. Ein paar bemerkenswerte orthographische Varianten bieten "Dan Cupid" und "Dun Adramadio", beide in LLL (III,1, 182, bezw. IV,3, 199, Quarto), zu denen sich "Dan Cornuto" in All Fools II,1 gesellt.

Interessant ist auch der Bedeutungswandel, den "Don" im Englischen erfahren hat. Schon im Spanischen wurde es in älterer Zeit als Anrede an Standespersonen, später im Verkehr mit allen Gebildeten als höfliche Anrede verwendet. Beide Gebrauchsweisen bietet das elisabethanische Drama, am besten an der Verbindung "Don of Spain" ersichtlich. Während diese Gipsy III,1 geradezu als Adelsprädikat empfunden wird und auch Alch. III,3 noch ganz ihren ursprünglichen Sinn beibehalten hat: "a noble count, a Don of Spaine", wird sie in Thierry V,1 (vgl. S. 101 d. Arb.) auf einen Arzt, also einen Vertreter der höheren Gesellschaftsklassen, angewendet. Darüber hinaus nimmt "Don" sehr oft einen im Spanischen nicht nachweisbaren lächerlichen oder spöttischen Sinn an, dessen Wurzeln wieder in dem allgemeinen politischen Haß der Armadazeit zu suchen sind:

"He would not discompose himself, the Don" (New Inn IV,3),

und:

"Would all the Dons of Spain had no more brains" (von dem "witty knave" Bobadilla in Cure III,2 gesagt).

Ihren bezeichnendsten Ausdruck hat diese Verspottung in dem typischen "Don Diego" gefunden, von dem weiter unten zu handeln sein wird.

Alle anderen spanischen Anredewörter treten an Häufigkeit weit hinter "Don" zurück. Das zugehörige Femininum *doña* (lat. domina) finde ich nur einmal in der Wiedergabe "Donna Margarita" in dem in Valladolid spielenden Rule I,1, doch könnte hier trotz des spanischen Schauplatzes und Vornamens (sp. Margarita, it. Margherita), das italienische "donna" vorliegen.

Etwas häufiger ist *señor* (lat. senior), das wegen der naheliegenden Verwechslung mit ital. signore, signor nur an den Stellen herangezogen werden kann, wo der Schauplatz oder der Satzzusammenhang auf Spanien hinweist. Es hat, analog zu "Don", in den Dramen oft die im modernen Spanisch aufgegebene Bedeutung: "Angehöriger des Adels oder der privilegierten Stände" erhalten.

In diesem Sinne gebrauchen es Beaumont und Fletcher, wenn sie von "Don Valasco, the Spanish Seignior" reden (Captain V,1), ebenso den Plural "Signiors" (sp. señores) in Curate I,1. Doch kennen Middleton und Ben Jonson auch die geläufigere Anwendung als allgemeine Anrede an jedermann, dieser, wenn er den Plural "sennores" Alch. IV,3 der um Subtle herum versammelten Gesellschaft gegenüber braucht, jener, wenn er Cure II,1 drei dem niedersten Adel angehörige Handwerker das allzuplebejische "señores" entrüstet zurückweisen läßt:

> "Nay we are all Signiors here in Spain, from the jakes-farmer to the grandee, the Adelantado."

Auch kennt Middleton die im Spanischen übliche Bejahungsformel "Signior, si" (sp. si, señor), die Lazarillo de Tormes in Blurt IV,3 gebraucht. Einen der Anwendung von "Don" entsprechenden verächtlichen Beigeschmack hat Fletchers:

> "Sirrah Signior,
> Give me my Daughter" (Love's Pilgr. II,1),

doch dürfte hier das italienische Grundwort vorliegen. Aus demselben Grunde kann hier nicht auf die 18 Stellen eingegangen werden, an denen es in Shakespeares Werken vorkommt.

In der ältesten Zeit mehr die Schattierung des Soldatischen, später eher des Kavaliermäßigen annehmend, erscheint als weitere Titulatur an Angehörige der oberen Stände *caballero*. Hier sind nur die Formen auf -ero, von asp.. cavallero, nsp. caballero (zu lat. caballus) als spanisch zu betrachten; die Formen auf -ere deuten auf ital. cavaliere, die auf -er auf frz. cavalier hin. Die soldatische Nuance liegt sicherlich den drei kampflustigen "cavalieros Castilianos" in Lords zu grunde (S.17 d.Arb.); Abarten der zweiten Bedeutung enthalten die übrigen Anführungen:

> "Cavi'ero Skinke" (Look about You, Z. 2945);
> "Ile drinke to M. Bardolfe, and to all the Cauileroes about London" (H 4 B V,3, 62 Fol.1);
> "Didst thou marke
> The Countrey Cavaliero?" (Prize III,2);
> "Hee's a gallant, a Caueliero too" (In I,4);
> "Caualeiro [viell. port. cavalleiro] Slender, goe you through the Towne to Frogmore" (Wiv. II,3, 77, Fol. 1.)

Als seltenste der höflichen Anreden tritt *vuestra señoría*, Ew. Gnaden, auf, das Fawn IV,1, Rule I,1 und Cure II,1 anwenden, letzteres zweimal in der Form "your Signorie" (ital. signioria), aber durch das vorausgehende "assoles manus" (span. beso las manos) als spanisch erwiesen.

Eine Kategorie für sich bilden unter den Titulaturen die Amts- und Standesbezeichnungen. Hier sind zunächst die *titulados* vertreten, d.h. die großen Herren vom hohen Adel: "grandoes, dukes, marquesses, condes and other titulados" (Gipsy II,1). Von den drei zuletzt genannten (sp. "duque", Herzog; "marqués", Marquis; "conde", Graf) begegnet nur der "*conde*" (lat. comes) noch zweimal, und zwar im selben Stück II,2 und II,1, hier als "conde de Tindilla" (vgl. S. 43 d. Arb.). Verbreiteter ist im englischen Drama der *grande* (sp. grande, groß), der, die höchste Stufe des spanischen Adels bezeichnend, sich mehrfach bei

Fletcher findet, z. B. "the Grandee Don Henrique" (Curate I,1) und: "the Grandees did not scorn his company" (Custom II,1). Auch Ford nennt einen "Grandee of Spain, cousin to twelve Princes" (Lad. Tr. I,2), und Middleton unterscheidet: "the grandoes and the Dons of Spain" (Gipsy III,1), während Ben Jonson im Prolog zu Dev. "grandee" als schmeichelhafte Anrede an das englische Publikum verwendet. Das einem solchen Granden zukommende Prädikat ist "*clarissimo*" (sp. clarísimo, superl. zu claro, lat. clarus): Whore A I,2.

Königliches Geblüt wird durch das Prädikat *infanta* (lat. infans) vertreten, das nur den Kindern des Königs zukam:

"I will stile thee noble, nay, Don Diego
I'le woo thy Infanta for thee" (Scornf. III,1)

und: "the Infanta's letters... to King Philip" (Cure I,1).
Doch wendet es Ben Jonson ganz allgemein, entsprechend seinem ebengenannten Gebrauch von "grandee" als Anrede oder Bezeichnung für jede junge Dame an, vgl.: "Here will be the rich Infanta presently" (Staple III,1). Dasselbe Stück weist auch eine "Infanta of the Mynes" im Personenverzeichnis auf, zu der als Gegenstück "The very infanta of the giants" (Dev. IV,1), Lady Tailbushs Ausruf angesichts des als Spanierin verkleideten Whittipol, zu stellen ist und die "Infanta of the Beggars... and Gipsies", eine Zigeunerprinzessin in Love's Pilgr. I,1. Die Bedeutung ist hier also allmählich in "Herrin, Eignerin, Anführerin" übergegangen.

Neben dem hohen Geburtsadel erscheinen die Würdenträger und höheren Beamten des Landes, an ihrer Spitze der *Connétable von Spanien* (sp. condestable, frz. connétable, vom lat. comes stabuli, vgl. ahd. marahscalh): —

"he is attir'd and hors'd
For the Constables Son of Spain". (Love's Pilgr. I,1).

Übrigens ist dieser Titel in Spanien, wo das Lehnswesen nicht so tief Wurzel geschlagen hatte wie im benachbarten Frankreich, erst im Jahre 1369 geschaffen worden, also nicht besonders charakteristisch für das Land. Er kam dem obersten Befehlshaber der königlichen Heere zu; doch wurden dessen Vollmachten auf dem Gebiete der Armeeorganisation bald durch eine Art Generalstabschef (mariscal) beschränkt.

Weit spanischer mutet in den Dramen die Würde eines Komturs (sp. *comendador*) des geistlichen Ritterordens von Alcántara an, jenes Ordens, der neben dem von Calatrava die Blüte des Adels zu seinen Mitgliedern zählte und den Kampf gegen die Sarazenen der Grenzmarken zu seiner vornehmsten Aufgabe gemacht hatte. Als solch ein geistlicher Ritter wird uns "Francisco de Bavadilla, one of the commendadores de Alcantara" in Gipsy II,1 (vgl. S. 43 d. Arb.) vorgestellt, den Clown Soto auf die Ahnentafel seines Herrn Lazarillo de Tormes setzt; doch kann natürlich bei dem armen Schlucker Lazarillo von einer so hochadligen Abstammung nicht die Rede sein.

Der vornehmste Staatsbeamte in unsern Stücken ist der *adelantado* [sp. (aðɛ-lan'taðo], part. perf. von adelantar, [be-]fördern, zu adelante, vorn), ein Titel, der ehemals den Statthaltern des Königs in einer Grenzprovinz (später auch in den

Kolonien) zukam, die als solche in Friedenszeiten die höchste behördliche und richterliche Gewalt ausübten, in Kriegszeiten den Oberbefehl über die in ihrem Distrikt ausgehobene Mannschaft führten. Der Titel findet sich als "th' Adelantado of Castile", also in richtiger Schreibung, bei Glapthorne (Lady's Priv. III S. 129) und in Cure II,1, wogegen die Ben Jonson-Drucke der Form "Adalantado" den Vorzug geben, so Out V,5: "Open no door; if the Adalantado of Spain were here, he should not enter" und Alch. III,3:

"He is an Adalantado,
A grandee, girl."

Unter den städtischen Beamten begegnet in Cure, ebenso in Curate (Personenverzeichnis und III,1) der "Assistant, or Governor" (sp. *asistente*, part. präs. von asistir, beistehen), dem das Bürgermeister- und Stadtrichteramt in Sevilla zukam. Er war nach Dicc. Hisp.-Am., Artikel "asistente": "Funcionario público que en ciertas villas y ciudades, como Marchena, Santiago y Sevilla, tenía las mismas atribuciones como el corregidor en otras partes." Der entsprechende Posten ist der des *corregidor* (sp. [korrɛɣi'ðoɹ] von corregir, korrigieren), der nach Dicc. enciel. Hisp.-Am., Art. "corregidor", definiert wird als: "Magistrado que en su territorio ejercía la jurisdicción real con mero mixto imperio, y conocía de las causas contenciosas y gubernativas, y del castigo de los delitos." Einen solchen nennt Middleton in Gipsy III,2: "My lord corregidor". Auch Kyd erwähnt ihn bereits Span. III,13:

"For thus I us'd before my marshalship,
To plead in causes as corregidor",

wobei er freilich mehr einen Advokaten als einen richterlichen und Verwaltungsbeamten darunter zu verstehen scheint, eine Bedeutung, die im Spanischen nicht nachweisbar ist. Webster endlich gibt in Lawc. II,1 die nähere Charakteristik eines gewissen

"Don Crispiano, the famous corregidor of Sevilla, who by his mere practice of the law, in less time than half a jubilee, hath gotten thirty thousand ducats a year."

Statt "corregidor" müßte hier richtiger "asistente" stehen, denn dies war die Bezeichnung des Amts in Sevilla.

Unterste Organe der richterlichen Gewalt sind die "*Algaziers*"[1]), "whom we call Serjants", wie Fletcher im Curate V,2 erklärend hinzufügt. Auch verrät dieselbe Stelle, wie sie ihre Tätigkeit ankündigten: "These are algazeirs, do you hear the passing bell?" Ähnlich wie hier hebt Cure II,1 gerade dadurch, daß es die alguaziles in Gegensatz zu dem in England üblichen Namen für den Polizeischergen setzt, die Identität beider Ämter hervor:

"Pachieco: He is one side Alguazier.
Metaldi: The other side Serjeant."

Bemerkenswert sind bei diesem Worte die lautlichen Schwierigkeiten, die es den Engländern bereitet haben muß. Wir finden es demgemäß überall in anderer

[1]) asp. alguazil, nsp. alguacil [algwa'θil,] vom arab. al-wazir, der Minister, der Beamte; die engl. Formen zeigen Beeinflussung durch die ältere port. Form al-vazir. Der Bedeutungswandel ist: Vezier — Richter — Subalternbeamter — Polizeidiener.

Wiedergabe: alguazeir (Cure, Pers. Verz.); alguazier (Cure II,1); algazeirs und algaziers (Curate V,2).

Die Reihe der Amtsbezeichnungen ist hiermit erschöpft. An Berufsbezeichnungen tritt nur *Mayordomo* (sp. [majoɹdomo], von lat. maior domus, Haushofmeister) in Gipsy II,1 auf. Doch sei noch auf eine exotische Würde hingewiesen, die den Engländern allein durch spanische Vermittlung bekannt geworden sein kann: das span.-indian. (haitianische) Wort *cacique* [kaˈθikɛ], Häuptling, das Ford in Lad. Tr. II,1 einführt:

"the Indian cacique
Presented to our countryman De Cortez".

Neben den Anreden, Titeln und Würden tritt als zweite Gruppe der in den elisabethanischen Dramen isoliert auftretenden Wörter die der Eigennamen, zunächst der *Vornamen*, auf. Bei der nahen Verwandtschaft der romanischen Sprachen und der mißlichen Orthographie in den Dramen läßt sich auch hier die Zugehörigkeit zu einer bestimmten dieser Sprachen nicht immer mit Sicherheit erkennen. Daneben hat auch die Rechtschreibung des Lateinischen, das ja als Urkundensprache noch nicht verschwunden war, ihren bedeutenden Einfluß geübt. Bei einer Wortform wie z. B. Francisco (Wiv. II, 3, 38 und Hml. I,1, 17) liegt deutlich eine Beeinflußung der ital. Orthographie durch die lateinische Wortform vor. Ähnliches mag damals auch auf die span. Vornamen zutreffen. Zu den zweifellos spanischen Namen gehört bei Shakespeare nur Don Pedro in Ado — Bandello, Shakespeares Vorlage, nennt ihn Piero — eine Form, die wohl aus Kyds Span. übernommen ist. Nach derselben Quelle ist vermutlich auch der Franzose Pedro genannt, den Lodge in seinen zur Zeit der Bürgerkriege zwischen Marius und Sulla spielenden Wounds Z. 985 als argen Anachronismus eingeführt hat. Nehmen wir die übrigen Dramatiker, so sind auch bei ihnen typische, allein der spanischen Sprache eigentümliche Namen selten vertreten. Als solcher wäre Pacheco in Whore B IV,1 ("Pachieco") anzusprechen, der Name, dessen sich Orlando während seiner Verkleidung bedient. Sobald die Handlung nach Spanien verlegt wird oder einzelne Spanier als typische Vertreter ihrer Rasse unter Ausländern auftreten, stellen sie sich, weil einfach aus den literarischen Quellen übernommen, etwas häufiger ein. Derartige Vornamen sind:

Alvarez (Sohn des Alvaro; die Endung -ez — falls nicht einfach lat. patronymischer Genetiv — in westgotischer Zeit aus got. patronymischen Genetiv -is entstanden[1]); ebenso bei den beiden folgenden Namen, die wie Alvarez später auch als Familiennamen vorkommen): Cure, Gipsy (Pers. Verz.);

Rodriguez (Sohn des Rodrigo, dtsch. Roderich), Edelmann in "Doubtful Heir".

Henriquez (Sohn des [H]enrique, lat. Henricus, ahd. Heim-rich): Love's Pilgr. II,2.

---

[1]) vgl. zuletzt Meyer-Lübke, Die iberoromanischen Patronymika auf -ez, Zeitschr. für rom. Phil., 1919, S. 208 ff.

López (Sohn des Lope): Curate, Pers. Verz.
Hernando, lat. Ferdinandus, ahd. Fridnand (Changes II,3).
Sancho, lat. Sanctius (Gipsy, Pers. Verz.).

Nur *ein* echt spanischer Name hat im Drama der Shakespearezeit allgemeinere Bedeutung erlangt und ist damit zum Typennamen für die Nation geworden: der als Kurzform zu lat. Jacobus gebildete und in dieser Form in den übrigen romanischen Sprachen nicht auftretende Name Diego, welcher von den Elisabethanern, alleinstehend oder unter Voranstellung der Anrede "Don", identisch mit "Spanier überhaupt" gebraucht wird, aber unter Hineinlegung der ganzen Verachtung, deren der Engländer einem Ausländer gegenüber fähig ist. Man könnte bei dieser Gleichsetzung von "Diego" mit "Spanier" daran denken, daß der hl. Jakobus der Schutzpatron Spaniens und als solcher in erster Linie berufen war, bei der metaphorischen Benennung der Nation Taufpate zu stehen. Doch haben wir im elisabethanischen Drama selbst den Beweis, daß der Name an ein Zeitereignis, die Besudelung der Londoner St. Pauls-Kathedrale durch einen Spanier namens Diego, anknüpft — in diesem Falle also durch die Schuld eines einzelnen seiner Träger zu der herabsetzenden Allgemeinbedeutung gelangt ist. Webster gibt eine sehr unverblümte Darstellung des Falles in Wyatt S. 198, wo er auf die Frage: "What's a Don Dego?" mit der Definition antwortet:

> "— A Don Dego is a kind of Spanish stockfish or poor-John.
> — No, a Don Dego is a desperate Viliago, a very Castilian; God bless us. There came but one Don Dego into England, and he made all Paul's stink again; what shall a whole army of Dondegoes do?"

Natürlich wurde der Vorfall nach Kräften ausgenutzt. West A S. 317 kann sich den Hinweis nicht versagen:

> "But for these Spaniards, now you Don Diegoes,
> You that Made Paules to stinke...",

ähnlich Hum. Court. IV,2:

> Volterre: "Is don Diego within?
> Depazzi: Which don Diego do you mean? He that play'd
> The sloven in the great church? the English have
> A proverb on him."

Auch Middleton legt seinem Schelmen Lazarillo (Blurt I,2 und IV,3) die großartige Verwandtschaft mit "Don Diego, the Spanish Adelantado" nur bei, um zum Hohngelächter des Publikums den Master Constable schlagfertig replizieren zu lassen: "If you be kin to Don Dego that was smelt out in Paul's, you pack" (IV,3). Von diesen unzweideutigen Beispielen aus wird dann ein Licht auf die Stellen fallen müssen, an denen "Diego" oder "Don Diego" anscheinend nur eine harmlose Substitution für den Begriff "Spanier" darstellt. Es entbehrt also durchaus nicht einer bissigen Ironie, wenn es in Chall. S. 10 heißt: "How can I chuse, being in the mouth of every Diego", oder wenn Cure IV,2 durch die Worte "Your Don, nor yet your Diego" eine bedeutungsvolle Klimax herstellt. Auch für Dekker verbanden sich unwillkommene Vorstellungen mit diesem Namen; sonst würde er nicht vom "desperate Don Dego Death" reden (Fort. II,2). An andern Stellen freilich verblaßt der herabsetzende Nebensinn, und es bleibt nur der indifferente

typische Name bestehen, so Nov. S. 140; Patr. S. 380; Curate (Pers. Verz.); Alch. IV,3 und IV,6; Cure II,2; Women pl. II,6; Mill II,1; Rule IV,1; Captain III,3. Daß vereinzelt auch eine veredelte Bedeutung vorkommt:

"I will stile thee noble, nay, Don Diego.
I'le woo thy Infanta for thee" (Scornf. III,1),

ändert nichts an der Tatsache, daß Diego die allgemeinste und gebräuchlichste Benennung der Spanier auf der elisabethanischen Bühne blieb.

Soweit die spanischen Vornamen in den Dramen. Die *Zunamen* bieten nichts Charakteristisches. Nur sei hervorgehoben, daß sie gern von politisch, historisch oder literarisch bekannten Persönlichkeiten hergeliehen werden, ohne daß sie mit den Urbildern mehr als eben den Namen gemeinsam haben. Begegnet war von dieser Art bereits ein *Don Hortalo de Mendonza*, zu dem der Renaissancepolitiker und angebliche Schelmenromanverfasser Pate gestanden hatte, ferner ein nach dem bekannten Columbuspeiniger oder dem Freunde Loyolas benannter *Francisco de Baradilla*, und, der Welt der Dichtung entnommen, ein *Guzman* und *Lazarillo de Tormes*. Dazu läßt sich noch ein weiterer *Mendoza* hinzufügen (der "minion to the Duchess [d. h. Dogaressa]" im Personenverzeichnis von Malc., ein Schlachter *Mendoza* in Cure; ferner ein *Roderico d'Avolos* (Sacrif.) — Rodrigo de Ávalos (Ruy Lopez Dávalos) zubenannt el Bueno, "der Gute", war dritter Condestable von Kastilien — und ein *Ruy Diaz*, "a captain of Portugal" in Isl., der Namensvetter Ruy (Rodrigo) Diaz de Vivars, des berühmten Cid Campeador. Dagegen entspricht *Sancto Dauila* in Larum durchaus dem historischen Sancho de Avila, der teils unter Alba, teils selbständig, die Unterwerfung der Niederlande für Spanien durchführte. Über Tendilla, Puertocarrero und Meneses vgl. S. 43 bezw. 114 d. Arb.

Was sich außer Titeln und Eigennamen an Einzelwörtern oder isolierten Redeteilen spanischen Sprachguts in unsern Dramen findet, gehört zumeist zur Gruppe der Interjektionen oder der stereotypen Gebrauchswörter des täglichen Lebens, Grußformeln, Flüche und Beteuerungen, die nur durch die lebendige Sprache, nicht durch die Hilfsmittel damaliger Sprachkunde vermittelt werden konnten und die vom Dichter auch durchaus als Bestandteile einer fremden Sprache empfunden werden. Demgemäß finden sie entweder zur lebenswahreren Charakterisierung bei Spaniern selbst Anwendung, wie das "beso las manos" ("bazilos manos") des Dieners Bobadilla in Cure III,2 und das "buenas noches" ("bonos noxios") des Schmieds Metaldi (Cure II,1), oder aber sie werden von Nichtspaniern gebraucht, die zum Zeichen ihrer weltmännischen Erziehung ein paar Brocken Spanisch im Munde führen, ohne sie näher zu verstehen, wie Kesselflicker Sly mit seinem "Therefore paucas pallabris [sp. pocas palabras], let the world slide" (Shr. Ind. 5).

Doch findet sich neben diesen eine weit kleinere Gruppe sporadisch auftretender Wörter spanischer Etymologie, die ohne die bewußte Absicht, Lokalfarbe zu verleihen, als Notbehelf für fehlende (etwa fremde Tiernamen) oder als vornehmere, veredelnde oder bemäntelnde Nuance für synonym erscheinende englische Bezeichnungen verwendet werden, etwa den Funktionen vieler unserer heutigen Fremdwörter entsprechend. Eine Probe davon gibt folgende Liste:

I. *alligarta* (sp. el [bezw. arab. Artikel al] + lagarto, aus lat. Dialektform lacarta für lacerta), Alligator: Barth. II,4 ("alligarta"); Rom. V,1, 43 (1. Fol. "Allegater", 1. Qu. "Aligarta").

bonuto (sp. bonito, nach D. R. Ac. von arab. bainīth, Fischname; doch ist dies nach NED seinerseits entstellt aus sp. bonito, niedlich, dim. zu bueno, lat. bonus) gestreifter Thunfisch: "as the bonuto does, the flying fish". (Marr. II,1).

cabrito (sp. cabrito, Zicklein), Chess V,3.

II. *assinigo* (sp. asnico, dim. zu asno, lat. asinus), Name in Staple V,5. Im übertragenen Sinne kommt es vor: Troil. II,1, 49 ("An assinego may tutor thee", Q Ff Asinico); Scornf. V,1 ("I again an asinego"); Couple I,1 ("What an Asinego 's this?"); Antiq. V,1.

aviso (sp. aus spätlat. advīsum, Benachrichtigung, synonym mit engl. advice, Mitteilung): Magnet. I,1; Castara S. 102. — "Pedlar of avisos", Hausierer in Neuigkeiten: Lad. Tr. I,1.

disembogue (sp. desemboque, zu desembocar münden, zum Munde hinausbefördern, von boca, Mund), Ausdruck niedrigster Verachtung: Maid of Hon. II,2:

"Conduct me to
The lady of the mansion, or my poniard
Shall disembogue thy soul.
Syl: O terrible! disembogue!"

und Thomas III,1: "Those damn'd souls must disembogue again."

entradas (sp. entrada, Eingang, Einnahme, synonym mit engl. revenue): Maid of Hon. I,1: "And talked of nothing But your rents and your entradas". Guardian V,4.

metreza (pseudospan. bezw. pseudoital. Form nach frz. maîtresse): Malc. I,1: "Methinks I see that Signior pawn his foot-cloth: that Metreza her plate". — Diss. V,1: "Metreza Celia."

paragon (sp. parangón, veraltet paragón, ein Gleichwertiger; als ital. paragone bereits früher bezeugt) ein Ebenbürtiger, einer, der allem gewachsen ist, Ausbund: Wit of a Wom. Z. 212: "yet for complexion, you have a Paragon" und Venice Z. 1564: "come mine own Paragon." Die daneben vorkommende technische Bedeutung: "Diamant von über 100 Karat", wendet Ben Jonson in Dev. III,3 figürlich auf eine Person an: "He is no great large stone, but a true paragon, he has all his corners"; deutsch etwa: "eine Perle, ein Juwel".

paramento (sp., zu lat. paramentum, Schmuck), Putz, besonders von Kleidern: New Inn II,5; Love's Pilgr. I,1: "There were cloaks, gowns, cassocks, and other paramentos."

pecadillo (sp., kleine Sünde, von pecado, Sünde): Hum. Court. II,2: when I [do] commit a peccadillo Against your brightness.

plaça (sp. plaza, Marktplatz oder öffentlicher Platz) in Brothers I,1.

pontilios (sp. puntillo, vgl. S. 103 d. Arb.) feiner, kitzlicher Punkt; der fragliche Punkt: Cynth. II,3: "He that is yet in his Path, his Course, his Way, and that has not toucht the Puntillio or point of hopes."

quando (sp. cuando, wenn): Gipsy II,1: "There's a thing called quando." Das Wort als lat. zu betrachten liegt kein Grund vor, da es einer als Zigeunermädchen verkleideten adligen Corregidorstochter in den Mund gelegt wird.

renegados (sp. renegado, mlat. renegātus, Abtrünniger): Massinger, The Renegado (Dramentitel): Philast. II,1: "To bring these Renegados to my Chamber At these unseason'd hours" (hier allgemeiner Ausdruck der Mißachtung). In Tw. III.2, 70 druckt F1 "renegatho". Über engl. th [ϴ] für sp. d [ð] vgl. S. 135 d. Arb.

ronyon (sp. roña 1. Räude, 2. damnum morale; vielleicht auch aus frz. rogne) Vettel: Wiv. IV,2 195: "Out of my doore, you Witch, you ragge, you Baggage, you Poulcat, you Runnion, out, out!" (Quarto $_3$); Mcb. I, 3, 6: "Aroynt thee, Witch, the rumpefed Ronyon cryes" (Qu.; Fol.).

servidor, (sp. servidor, Diener): Sun's II,1.

vent (sp. venta, Dorfwirtshaus) kleiner Gasthof: Love's Pilgr. I,1.

Auch die eigentlichen stereotypen Redensarten und Interjektionen beschränken sich nur auf einige wenige Ausdrücke; doch kehren die meisten davon bei einer größeren Anzahl von Schriftstellern wieder, die sie wohl voneinander übernahmen. Sie mußten sich also einer gewissen Beliebtheit erfreuen und auch vom Publikum verstanden werden. Die gebräuchlichste dieser Phrasen ist *beso las manos*, ich küsse die Hand, eine Artigkeitsformel, für die ich nicht weniger als 11 Belege finde, von denen der erste sogar ihre Herkunft andeutet (Chapman, Hum. Day's M. Sz. 11, V. 56): "as men do to their mistresses at the ending of a galliard: Besilos manus." Ferner:

Two Ital. Gent. Z. 50: "Basilus Codpeece for an old Manus."
Pilgr. IV,3: "Basilus manus, is for an old Coldpiss."
Lad. Tr. II,1: "Beso las manos."
Cure III,2: "Bazilos manos".
Solim. IV,2: "Basolus manus."
Charter Z. 2801: "Baso los manos."
Lady's Priv. III S. 129: "Pronounce your Besolas manos with a grace..."
Alch. IV,3: "Besolas manos."
Moth. S. 114: "Baso las manos."
Flor. III,1: "Vouchsafe a beso la manos."

Dazu kommt das erweiterte: "Sennores, besolas manos, à vuestras mercedes" (sp. Señores, beso las manos á vuestras mercedes [= á Vds.]) in Alch. IV,3; ferner die als höchst zeremoniell ("most courtlike") empfundene Formel: "basilus manus de vostro signoria" (sp. beso las manos de vuestra señoría) in Fawn IV,1, und gar: "assoles manus a vostra siniare a Maistre" (sp. beso las manos á vuestra señoría maestre) in Rule I,1. Auch wenn sich an anderer Stelle bei demselben Verfasser (Love's Pilgr. I,1) ein englisches "I kiss your hands, Sir" findet, darf man wohl an eine wörtliche Übertragung der spanischen Redensart denken.

Noch mehr orthographische Varianten, Verstümmelungen und Verdrehungen zeigt das seltsame *pocas palabras* (sp., wenige Worte), das einer Bemerkung des Marschalls Hieronimo in Kyds Span. III,14 seine Entstehung verdankt: "What

new deuice haue they deuised, tro? Pocas Palabras, milde as the Lambe."[1]) Seitdem gehört es zum eisernen Bestand der Dramensprache. Meist wird es ironisch einem der Fremdsprache Unkundigen, sich aber gern mit ihr Brüstenden in den Mund gelegt, so von Shakespeare dem Kesselflicker Sly in Shr. (Ind.5): "Therefore paucas pallabris; let the world slide: Sessa!" und von Middleton in Roar. V,1: "I will conjure for you, farewell, pacus palabros." Weiter nichts als eine gelehrte Übersetzung dieses spanischen Ausdrucks ist das lat. "pauca verba", dessen sich der Schulmeister Holofernes in LLL IV,2, 171 bedient: "You shall not say me nay, pauca verba", und das Pfarrer Evans in Wiv. I,1, 123 seiner walisischen Aussprache gemäß mit "goot worts" übersetzt. Bei Ben Jonson gerät die Phrase schon in Mißkredit. Captain Otter hat trotz der vornehmen Bitte um Gehör: "Nay, good princess, hear me pauca verba" (Epicoene III,1) wenig Glück bei seiner erregten Gattin, und in In IV,1 wird sie zum Bierbankausdruck gestempelt: "O, the bencher's phrase, pauca verba!"; ebendort III,4: "pauca verba. pauca verba." Als Verstümmelung dieser gelehrten lateinischen Wendung ist das "pauca" in Ben Jonsons Aug. zu betrachten, während sich als Verstümmelung ihrer spanischen Urform "palabras" findet:

"Palabras, neighbour Verges. — Neighbours, you are tedious" (Ado III,5, 18), zu dem ich als weitere Shakespearesche Reduktion — trotz NED: "Pistol's blunder for lat. labra, pl. of labrum, lip" — auch das Wörtchen "labras" rechne, das Pistol in Wiv. I,1, 166 gebraucht:

"I combat Challenge of this Latine bilboe,
Word of denial in thy labras there."

Es findet sich in ähnlicher Form auch in Locr. I,3, wo unter "succado de labres" das Süßholzraspeln der Liebhaber verstanden wird:

"Farewell, mistresse. If any of you be in loue, prouide ye a capcase full of new coined wordes, and then shall you soone haue the succado[1]) de labres. and something else."

An weiteren Grußformeln findet sich nur *"como está?"* wie geht's, in Virgin II,3 ("com esta") und der Gutenachtgruß *"buenas noches"*:

All's Lost III,3: "Bonos[3]) nocios, mi frater."
Cure II,1: "the bonos[3]) noxios to your Signorie".
Wom. S. 341: "bonus nocthus."
Engl. Z. 2468: "bonos[3]) noches."

Dagegen treten, stellenweise von mehreren Autoren wiederholt, einige typische Interjektionen auf. So

O de dios, etwa in der Bedeutung "um Gottes willen", in Chances II,2 und Cure II,1;

basta (sp./ital., 3. sg. präs. von bastar-bastare, genug sein) New Inn II,5 ("basta, content thee: for I haue it full"); ferner Shr. I,1, 265; Tor. IV,1; Curate IV,7; Court Begg. IV,1.

[1]) Ob bei Kyd eine Anlehnung an Wealth V. 846 vorliegt, bleibt dahingestellt (vgl. S. 129 d. Arb.).

[2]) lat. succus + sp. -ado.

[3]) Über engl. o statt sp. a vgl. S. 17 Anm. d. Arb.

ven ac i (sp. komm her), als Aufforderung in E I S. 392, vermutlich angelehnt an "vien qui" in Span. II,1, vgl. S. 113 d. Arb.

rivo (aus sp. arriba, auf! aufgestanden!) Zecherzuruf beim Trinken: H 4 A II,4, 125 ("Riuo, says the drunkard") und What II,1 ("Weele quaffe or any thing, Riuo, Saint Marke"). Ferner: Jew IV. S. 172 ("hey, rivo Castiliano, a man's a man"), Look about You Z. 3198 ("and Ryuo will he cry and Castile too") und Renegado II,6.

vulgo (sp., Pöbel, Pöbelvolk): Tw. I,3, 45 ("What, wench! Castiliano vulgo!")

diablo (sp., zum Teufel!). In der ital. Form "diabolo" wendet es das in Spanien (Sevilla) spielende Cure II,1 und II,2 an: gleichlautend gebraucht es der Spanier Guzman in Lad. Tr. IV,2, und, zwar von einem Italiener angewendet, aber mit der spanischen Erweiterung "matre [statt madre] de Dios", auch What IV,1. Die richtige spanische Form, wenn auch dreisilbig statt zweisilbig ausgesprochen, findet sich dagegen seltsamerweise nur in Shakespeares auf italienischem Hintergrunde aufgebautem Oth. II,3, 161:

"Who's that that rings the bell? — Diablo ho!
The town will rise" —

ein neuer Beweis dafür, wie wenig die elisabethanischen Dichter auf den Unterschied zwischen zwei nahe verwandten Sprachen wie Spanisch und Italienisch zu achten gewohnt waren.

Mit wenigen Worten sei hier nochauf eine Gruppe spanischer Redewendungen hingewiesen, die zwar schon zu den vollständigen Satzgefügen gehören, aber auch in gewissem Sinn formelhaft erstarrt sind: die Sprichwörter. Bereits der Verfasser des alten Calisto-Interludiums hatte sein feines Gehör für die dem spanischen Stil eigene Neigung zu sprichwörtlicher Prägung in ein paar glücklichen englischen Entsprechungen kundgetan. Fletcher überträgt ebenfalls ein spanisches Sprichwort — das bekannte "muerto el perro, se acabó la rabia", vgl. D. R. Ac. Artikel "perro" — unter Hinweis auf seine Herkunft:

"A dog that's dead,
The Spanish proverb says, will never bite" (Custom IV,1),

wobei die Übersetzung wiederum frei, aber ansprechend ist. Shirley läßt den Höfling Volterre in Hum. Court. II,1 als angebliche spanische Redensart: "Alto es trabajo del hombre" anführen. Pericles II,2 endlich spielt auf einen nicht zu identifizierenden Wappenspruch an, der ausdrücklich als "the motto thus, in Spanish" bezeichnet wird: "Piu por dulzura que por fuerza" — insofern nicht einwandfrei, als più darin ital. ist; spanisch wäre "más", mehr, zu erwarten. Noch italienischer sogar klingt hier die Überlieferung von Qq F_3 F_4: "Pue Per doleera k^e per forsa", was W. Hertzberg zu der Konjektur veranlaßt hat: "Più per dolcezza chè per forza." Trifft sie zu, so hätten wir auch bei Shakespeare ein Beispiel des bereits erwähnten Ersatzes des den Dramatikern unbekannten Spanisch durch eine geläufigere Schwestersprache. Vgl. S. 113 d. Arb.

Gaben die bisher behandelten isolierten Wörter und Formeln noch keinen deutlichen Maßstab dafür ab, wieweit die Elisabethaner mit der spanischen Sprache

vertraut waren, so besitzen wir doch ein umfassendes Kriterium für diese Frage in den zusammenhängenden Sätzen und größeren Redeabschnitten, die die Bühnenspanier in ihrer Landessprache dem englischen Dialog einflechten. Es ist ja eine Eigentümlichkeit des elisabethanischen Dramas, daß es die Ausländer zur Erzielung einer besseren Charakteristik ihre Muttersprache reden läßt. Bei den Bühnenfranzosen und -italienern ist dies sehr oft der Fall; die spanischen Zitate treten ihnen gegenüber an Häufigkeit zurück, was auf eine geringere Verbreitung dieser Sprache unter Zuhörern und Autoren schließen läßt. So konnten letztere wohl hier und da ein paar aus dem Kontakt mit Spaniern geläufige Worte auf die Bühne bringen; eine größere Szene konnten sie nur dort wagen, wo sie entweder von einer entsprechenden Pantomime begleitet wurde (Insultados Tanz in Fort.) oder wo man das Spanische Satz für Satz aus den begleitenden Reden der übrigen Mitspieler erschließen konnte (Surly in Alch.). Zugleich sind die Verfasser dieser beiden Szenen, Dekker und Jonson, die einzigen, die über die dazu nötigen Sprachkenntnisse verfügten. Von allen anderen Elisabethanern, Shakespeare und Beaumont-Fletcher eingeschlossen, kann man im besten Falle annehmen, daß sie Spanisch zu lesen verstanden und einige Redensarten aus dieser Sprache niederzuschreiben wußten; nirgends findet sich ein Beleg dafür, daß sie sie auch geläufig sprechen konnten. Humes Behauptung (a. a. O., S. 20): "Lyly, Lodge, Peele, Kyd, and Greene all knew Spanish", ist also mindestens mit einer sehr starken Einschränkung zu versehen.

An längeren Abschnitten und Szenenteilen in spanischer Sprache oder solchen kürzeren Stellen, die andere Sprachproben als bloße Grußformeln, Titulaturen oder Fachausdrücke enthalten, sind im elisabethanischen Drama folgende festzustellen:

1. In dem anonymen, am 19. Juli 1557 — also in der Zeit der katholischen Maria — ins Buchhändlerregister eingetragenen "*Enterlude of Welth, and Helth*", Vers 845—46 und 851—52: Health und Wealth sind durch die Schandtaten ihres Dieners Ill-Will und seines Spießgesellen Shrewd-Wit unverschuldet in Not geraten. Health wendet sich an Remedy um Hilfe und dieser gewährt sie, indem er sich der Missetäter bemächtigt. Als er Ill-Will nach dem Verbleib von Liberty fragt, tut der verstockte Sünder, um seine früheren Bubenstreiche zu vertuschen, als verstehe er nur Spanisch; das nützt ihm aber nichts, er wird trotzdem verhaftet und abgeführt. Das Verhör lautet im Interlude:

"Remedi: Wher is Welth & liberty, how hast thou thē ordred?
Ill-Wyll: Qury cicis quest is vn malt ombre
Me is vn spy&nardo compoco parlauere.
Health: Thou folse chefe [Druckfehler für thefe] is thine English tonge as mischeuos il wil & shrewdwit, ye hawe destroyd mani on [gone
Shrewd Wytte: Sir hurt not me, & I wiltel you throuth anone
This same ia [= is] as false a knaue as euer cam twin saint Johēs.
Ill-Wyll: Per amor de my as peca vn poco
Eo queris and ar pour lagraunt creae so."

Diese Stelle ist nicht die einzige des an Druckfehlern überreichen Stücks, an der

fremdsprachige Brocken in d[illegible] Text eingestreut werden. So spricht Hance immer Holländisch (V. 396[illegible] [illegible]. 750ff.), Shrewd Wit führt einen französischen Gruß im Munde (V. 350), und V. 861 begegnet ein lateinisches Rechtssprichwort; der Verfasser hatte also offenbar eine Vorliebe für fremde Sprachen. Doch sind die übrigen nicht so verderbt überliefert wie gerade die spanische, die also dem Drucker offenbar die größte Schwierigkeit gemacht hat. Deutungsversuche haben bisher F. Holthausen (Welth and Helth, krit. Ausg. Kiel 1908, als Festschr. d. Univ. z. Feier d. Geburtstags S. M. Wilhelms II.) und L. Brandin (Collections, Part. I, S. 15 zu den Neudrucken der Malone Soc.) unternommen, ohne jedoch zu einem befriedigenden Resultat zu gelangen. Holthausen nimmt ohne näheren Kommentar, folgenden Urtext an:

(Holth. V. 830—31):

Quy vees [a]qu[i], est[e] es vn malo ombre:
Que es vn spanyardo com poco parla[r] uero:.

(Holth. V. 836—37):

Por amor de mi as peca[do] vn poco;
Jo quiero andar por la grand creacio[n].

Zu deutsch:

"Der, den du dort siehst, das ist ein böser Mensch;
Denn es ist ein Spanier mit wenig wahr sagen (= der wenig Wahrheit spricht)."
"Aus Liebe zu mir hast du ein wenig gesündigt;
Ich will gehen durch die große Schöpfung (= die weite Welt)."

Die ausführlicher begründete beider Rekonstruktionen ist die von Brandin, der zu unserer Stelle folgende Erklärung gibt:

"As in the case of the ""Spanish Tragedy"" the words seem to have been taken at random, and may in some cases be pure inventions.

Qury cicis quest is vn malt ombre:
¡O vry cruz! que est is un mal hombre!
(Oh, by the cross, how this is a bad man!)

Or else, ""cicis"" might be for ""cielos"", heavens; ""vry"" might be Italian "vera" ("veri"), corresponding to Spanish ""verdadera"" (""verdaderos""), but is rather the English ""very""; while ""is"" is English.

Me is vn spy&nardo compoco parlauere.

Perhaps ""spy&nardo"" is for ""spanyardo""; anyhow the phrase means: ""I am a Spaniard.""

""Con poco parlaré"", I shall speak briefly.

Per amor de my as peca vn poco.
Por amor de mi has pecado un poco.
(For love of me thou hast sinned a little).

Eo queris and ar pour lagraunt creae so.
Yo queria andar por la grande creación.
(I wished to go through the great creation)."

Hierzu ist zu bemerken, daß es ein Verb "parlar" in der Bedeutung "sprechen" im Spanischen nicht gibt, es sei denn, Brandin betrachte es als aus dem Italienischen vom Interludienschreiber konstruiert. Außerdem ist die dritte und vierte Zeile vollkommen sinnlos, wennschon grammatisch einwandfrei und der Konstruktion nach fließend, mit Ausnahme des "grande" statt gran. Es ist aber anzunehmen, daß ein Autor, der so viel von der fremden Sprache verstand, um grammatisch richtige Sätze zu konstruieren, diesen auch einen logischen Inhalt zu geben imstande war. Eher scheint mir das Umgekehrte der Fall zu sein, daß er sich über den Inhalt der Sätze wohl klar war, seine linguistische Kunst aber nicht hinreichte, sich ohne Unbeholfenheit auszudrücken, so daß ein zusammengeflicktes, stark an das Verfahren der Interlinearversionen erinnerndes Satzgebilde dabei herauskam. Zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangt auch Bang (Malone Soc., Coll. I,1) bezüglich der holländischen Sprachproben des Stückes:

"After a very careful consideration I think that the author of "Wealth and Health" had no thorough knowledge of either Dutch or German, but may have pricked up some scraps in the Low Countries or in some tavern near the Strand."

In der Annahme also, daß dem Verfasser unseres Stücks wohl eine Reihe spanischer Wörter und Ausdrücke bekannt war, seine Kenntnisse aber nicht hinreichten, sie zu tadellosen Sätzen zusammenzureihen, daß überdies auch noch der Drucker nichts mit ihnen anzufangen verstand, sondern, wie in spy & nardo, "and ar" und "creae so" englische Wörter aus ihnen heraustrennte, gebe ich folgende Auslegung der überaus verderbten Stelle:

a) **Qury cicis quest is vn malt ombre.**
¡O María Jesus! ¡que este es un mal hombre!
(O Jesus Maria, ist das ein böser Mensch!)

b) **Me is vn spy&nardo compoco parlauere.**
Me hizo un español (spaniardo[1])) con pocas palabras[2])
(Er hat mich zu einem Spanier mit wenigen Worten gemacht, d. h. zu einem Spanier mit geringem Wortschatz, oder: Er hat mich — kurz gesagt — zum Spanier gemacht.)

Ill-Will will damit sagen, daß er kein echter Spanier ist, sondern sich in der Not als solcher verstellt, wobei ihm seine paar Sprachkenntnisse zu Hilfe kommen.

c) **Per amor de my as peca yn poco**
Por amor de Dios, pega un poco [menos]
(Um Gotteswillen, schlag' doch etwas weniger zu),

wobei "menos", wie aus dem Spatium nach "poco" im Originaldruck hervorgeht, dem Drucker sehr wohl aus dem fertigen Satz gesprungen sein kann. (Wie auch aus Shrewd-Wits "Sir hurt not me" hervorgeht, hat Remedy die beiden Missetäter eben verprügelt).

d) **Eo queris and ar pour lagraunt creae so**
Yo quería dar [algo] por lograr que crea eso.
(Ich gäbe [etwas] darum zu erlangen, daß er (Remedy) das glaube), nämlich

---

[1]) analog "Bragardo", vgl. S. 44 d. Arb.
[2]) Über "pocas palabras" vgl. S. 124 d. Arb.

daß Health ein Bösewicht sei, wie schon Shrewd-Wit zwei Zeilen vorher behauptet hatte. Die beiden Spießgesellen wollen also Remedy gegenüber die Schuld auf Health abwälzen. Bemerkenswert ist die Parallelität der beiden Antworten Shrewd Wits und Ill Wills: in der ersten Zeile bitten sie um Schonung vor weiteren Schlägen, in der zweiten beschuldigen sie Health: Shrewd-Wit, indem er seine Beschuldigung offen ausspricht, Ill-Will, indem er ihr in einer à part gemurmelten Bemerkung Erfolg wünscht.

2. Wilson, *Three Lords and Three Ladies of London* (1588) S. 466ff.: Hier fordern drei Spanier mit den allegorischen Namen Pride, Ambition und Tyrany ihre englischen Gegenspieler Policy, Pomp und Pleasure zum Kampf. Der englische Herold Fealty stellt letztere mit der ganzen Gewichtigkeit ihres Rüstzeugs vor. Das entlockt Pride die Bemerkung:

"Buena, buena per los Lutheranos Ingleses"
(Bueno, bueno para los lutheranos ingleses)
(Gut, gut, für die englischen Lutheraner),

worauf Fealty repliziert:

"Mala, mala per Catholicos Castellanos"
(Malo, malo para [los] católicos castellanos.)
(Schlimm, schlimm, für die spanischen Katholiken).

3. Marlowe, *Jew of Malta* (1589—90), II. Akt, S. 154.

"Birn para todos, my ganada no er." (Quarto 1633).
(Buena para todos mi ganada[1]) no era.)
(Für alle war mein Gewinn nicht gut).
"Hormoso Piarer de los Denirch" (Quarto 1633).
(Hermoso placer de los dineros)
(Herrliches Vergnügen am Geld [an den Denaren]),

vom Dichter anscheinend aus einer spanischen Copla entnommene oder nachgebildete Zeile, die er den Barrabas aus Freude über seine Schätze anstimmen läßt.

4. Dekker, *Old Fortunatus* (1596), III,1. Diese Stelle ist bereits S. 95 d. Arb. zitiert. Hier ist zu bemerken, daß die Überlieferung gut, die Sprache fließend ist und von einem geläufig Spanisch Sprechenden herstammen muß.

5. Haughton (?), *Englishmen for my Money* (1598): Z. 750ff. spricht Alvaro, "an Italian", (schon der Name ist span., nicht ital., wie er denn auch Z. 2530 mit "Don Alvaro" angeredet wird) ein mit spanischen Wörtern untermischtes Italienisch. So "dulce" (Z. 2468) sp., süß; ital. dolce. — "bonos noches" (sp. buenas noches, Gute Nacht), Z. 2468. Es tritt hier der Fall ein, daß der Autor Spanisch für Italienisch ausgibt; doch könnte auch dieses Spanisch, das im Wort "noches" zweifellos ist, in den Formen bonos bezw. dulce durch lat. bonus bezw. dulce beeinflußt sein.

[1]) Aus sp. ganar + -ada, im span. nicht üblich; statt dessen "ganancia".

6. Heywood, *If You know not Me, You know Nobody* (1604): Akt I, S. 225: Ein Engländer streitet sich mit einem Spanier um die Mauerseite auf der Straße:

Sp.: Signor Cavalero Danglatero [frz. d'Angleterre], I must have the wall...

Sp.: Oh, base Cavalero, my sword and poynard, well-tried in Toledo, shall give thee the imbrocado...

Sp.: Holo, holo! thou hast given me the canvissado.

Sp.: [tötet ihn hinterrücks].

Sp.: Oh vostro mandado, grand Emperato[1])".

(span.: á vuestro mandado, gran emperador: zu deinem Befehl, großer Kaiser.) Diese Stelle ist wohl so auszulegen, daß der Spanier seinen Meuchelmord im Sinne seines hinterhältigen Herrn, König Philipps II. von Spanien, verübt hat. Dadurch wird der Schlüssel zu dem Betragen des Spaniers gegeben und die Verbindung mit dem Ereignis hergestellt, das der ganze Auftritt symbolisieren soll: Spaniens Angriff auf England im Jahre 1588.

7. Ben Jonson, *Alchemist* (1610) IV,3 und IV,4. Hier verschafft sich der Spieler Surly in spanischer Verkleidung Zutritt zur Witwe Pliant, um ihr klarzumachen, daß Subtle, der Alchemist, und der Haushälter Face sie beschwindeln. Er führt seine Rolle in spanischer Sprache durch:

IV,3: 20 Subtle: Brain of a taylor! Who comes here? Don John!
Surly: Sennores, besolas manos, à vuestras mercedes.
Subtle: Would you had stoup'd a little, and kist pur anos...
30 Subtle: Don,
Your scirvy, yellow, Madril face is welcome.
Surly: Gratia....
33 Surly: Por dios, Sennores, muy linda casa!...
40 Surly: Entiendo.
Subtle: Doe you intend it? So doe we, deare Don...
47 Surly: Con licencia, se puede ver à esta Sennorà?...
61 Surly: Entiendo, que la Sennora es tan hermosa, que codicio tan à ver la, como la bien auenturança de mi vida.
Face: Mi vida? 'Slid, Subtle, he puts me in minde o' the widow..
78 Surly: Sennores, por que se tarda tanta?...
80 Surly: Puede ser, de hazer burla de mi amor...
91 Surly: Por estas honrada's barbas...
93 Surly: Tiengo dùda, Sennores,
Que no me hàgan alguna traycion.

IV,4: 53 Surly: Que es esto, Sennores, que non se venga?
Esta tardanza me mata!...
56 Subtle: En gallanta Madama, Don! gallantissima![2])

[1]) Das t wohl in Anlehnung an lat. imperator.

[2]) Sinnlose Parodie Subtles auf Surlys Spanisch.

Surly: Por tódos los dioses, la mas acabada
Hermosura, que he visto en mi vìda!...
63 Surly: El Sol ha perdido su lumbre, con el
Resplandor, que tràe esta dama. Valga me dios!...
69 Surly: Por que no se acùde?...
71 Surly: Por el amor de dios, que es esto, que se tàrda?...
76 Surly: Sennora mia, mi persona muy indigna està
Alle gar à tànta Hermosura...
80 Surly: Sennora, si sera servida, entremus.

In diesen beiden Proben der Folio von 1616 sind die einzigen Verstöße gegen die ältere spanische Orthographie Akzentfehler, die Formen "tanta" statt tanto IV,3, 78 [vgl. S. 17 d. Arb.] und "Allegar" statt á llegar (IV,4, 77), und die Auflösung nn für $\bar{n}$, die der Drucker entweder aus Mangel an einer geeigneten Type vornahm, oder weil er das sp. tilde ~ für den aus den Handschriften und frühen Drucken bekannten Nasalstrich über Konsonanten ansah und demgemäß auflöste $\bar{n}$ = nn. Falsche Vokalisation zeigt "tiengo" (IV 3, 93) (sp. tengo, 1. sg. präs von "tener" haben) doch ist diese Form als leonesisch-aragonesische Dialektform (wohl Analogie zu perder: pierdo, querer: quiero) in Urkunden des 13. Jahrhunderts bezeugt[1]), falls sie nicht in unserm Falle einfach den Vokal der 2. und 3. sg. präs.: tienes, tiene übernommen hat. Syntaktische Fehler sind nicht zu verzeichnen. Dagegen klingen die einzelnen Phrasen dieser Prosa, wenn auch nicht sinnlos, doch sehr gedrechselt und unnatürlich. Hierbei darf aber nicht vergesen werden, daß Jonson sich ja über die gezierte Sprechweise der Spanier lustig machen will, dann aber auch, das Surly kein echter Spanier ist, der Autor ihn also wohl absichtlich eine ungelenke Sprache reden läßt.

8. Ben Jonson, *The Devil is an Ass* (1616), V, 8, 16:
"Quebremos el ojo de burlas."
Nach D. R. Ac. Artikel "ojo" ist "Quebrar los ojos á uno" ein familiärer Ausdruck mit der Bedeutung "Jemandem Mißfallen an dem einflößen, wovon man weiß, daß er es gerne hat." Hier etwa: "wir wollen ihm einen Streich spielen" — eine dem Ehemann Fitz-Dottrel eingelernte Redensart. Die weiteren Phrasen Fitz-Dottrels: "Di gratia signor mio, si hauete denari fatamine parte" und "Ouy, ouy monsieur un pauvre diable, diabletin" sind trotz Everills "Your Spanish that I taught you" nicht spanisch, sondern italienisch, bezw. französisch.

Anhand der mitgeteilten Sprachproben ergibt sich

1. daß die Sprache grammatisch richtiger, druckfehlerfreier und flüssiger wird, je weiter man sich vom Zeitalter Elisabeths in das jakobitische hinüberbegibt, mithin die Kenntnis der spanischen Sprache seit der Armadainvasion gewachsen ist;

2. daß von den Verfassern (bezw. den Druckern) verwandte lateinische, italienische und französische Sprachformen mit den spanischen verwechselt werden,

[1]) vgl. F. Hanssen, Gramática histórica de la lengua castellana, Halle 1913, S. 98.

nie aber ein das Englische radebrechender, d. h. mit spanischer Flexion oder Phonetik versehender Spanier auftritt. Der Grund liegt wohl darin, daß dem elisabethanischen Publikum zu wenig von der Struktur der Sprache bekannt war, als daß es die Feinheiten einer solchen Parodierung verstanden hätte, die Autoren mithin um einen Teil ihrer komischen Wirkung gebracht worden wären.

Soweit die indirekten Kriterien dafür, wie sich die Elisabethaner zur spanischen Sprache stellten. Doch gibt es auch einige direkte Zeugnisse, und zwar beziehen sie sich durchweg auf die *Klangwirkung*, die die Sprache auf englische Ohren ausübte.

Pathetisch, aber im übertriebenen und dadurch lächerlich wirkenden Sinn, erscheint sie Ben Jonson in Alch. IV,4, wo sie Kastrill mit dem feierlich erstarrten, teilweise verderbten Französisch verwechselt, das von den Zeiten der normännischen Eroberung her an englischen Gerichtshöfen üblich war:

"Kastrill: Is it not French?
— No, Spanish, Sir.
It goes like Law-French."

Auch Fletcher macht sich über das Feierlich-Gemessene des Spanischen lustig, das — vermutlich durch seinen Vokalreichtum und das starkgerollte Zungen-r [rr] — einen gewaltig dröhnenden Unterton, schrecklicher als Hochdeutsch, erhält:

"Forobosco What language shall's conjure in? high Dutch I think, that's full i' th' mouth.
Clown: No, no, Spanish, that roars best; and will appear more dreadful". (Fair II,1).

Noch unmelodischer, hart und dumpfdröhnend, erscheint es Glapthorne in Moth. S. 114:

"The Spanish Baso las manos sounds, methinks,
As harsh as a Morisco kettle-drum."

Überwiegt also das abfällige Urteil über die sonst als so wohlklingend gerühmte Sprache des Cervantes, so ist es nicht zu verwundern, daß man vom Spott zur *Parodie* überging. Zunächst war es die *Langatmigkeit* spanischer Eigennamen und Titel, die zur Überbietung reizte. Eine Probe war bereits (S. 43 d. Arb.) gegeben in Middletons: "Don Tomazo Portacareco, nuncle to young Don Hortado de Mendonza, cousin-german to the Conde de Tindilla, and natural brother to Francisco de Bavadilla, one of the commendadores of Alcantara, a gentleman of long standing" — "And of as long a style", wie Clown Soto für seine erschöpfende Auskunft mit Recht zur Antwort erhält. Auch Ben Jonson verfehlt nicht, einer spanischen Dame eine ihrem Stande entsprechende vornehme Anzahl von Namen beizulegen:

"Her name is,
Or rather, her three names are (for such she is)
Aurelia Clara Pecunia, a great Princesse". (Staple I,6).

Gern fordert der komische Klang dieser feierlichen Titel, Namen und Phrasen den Engländer zu *Wortverdrehungen* heraus. Das muß vor allem Lazarillo in Blurt erfahren, wenn der Konstabler seinen Namen "Lazarillo de Tormes in

Castile, cousin german to the Spanish Adelantado" (I,2) zu dem sinnlosen: "Lazarus in torment at the Castle, and a cozening German at the sign of the Falantido-diddle in Spain" verstümmelt, und wenn er aus dem aristokratischen "Adelantados" (II,2) die ebenso sinnlosen "your lantedoes nor your lanteeroes" macht. Auch Bobadilias Wortverdrehung gehört hierher, der (Cure II,2) auf den Vorschlag: "I had rather walk In folio, again, loose, like a woman" mit: "In foolio, had you not?" antwortet (vgl. S. 88 d. Arb.).

Mit letzterer Stelle kommen wir bereits zur Gruppe der eigentlichen *Wortspiele*, d. h. solcher spanischer Wörter, deren fremder Klang den englischen Hörer im Stück an ähnlich klingende einheimische erinnert, die natürlich nicht im Sinne des Redenden lagen und daher eine komische Wirkung durch Mißverständnis hervorrufen. Ein solches Spiel nimmt Chapman mit dem Städtenamen Sevilla ("Sivil") in Ball V,1 vor, indem er ihm in Beziehung zu "civil", ehrbar, setzt (vgl. S. 63 d. Arb.). Webster zieht im Wyatt den Namen der Nation (hier allerdings das englische Wort "spaniard", vgl. S. 100 d. Arb.) durch ein Wortspiel in den Staub. Am ausgiebigsten ist das Mittel aber von Ben Jonson angewendet, der Alch. IV,3 fünf Beispiele dafür gibt. Sie unterscheiden sich dadurch von den bisher betrachteten, daß das erste ein spanisch-lateinisches Wortspiel ist — indem Subtle aus Surlys "besolas manos" "kist our anos"" macht — die übrigen vier spanisch-englische, die aber der Allgemeinheit weniger bekannte spanische Wörter zum Gegenstand haben, ihrer Pointe nach also eigentlich nur von den der Fremdsprache Kundigen ganz erfaßt werden konnten. Es handelt sich um folgende:

1. Subtle und Face geben ihre Absicht kund, den als Spanier verkleideten Surly in ihrem Hause gehörig hinters Licht zu führen: Surlys Äußerung "muy linda casa" (IV,3, 33) hat sie selbst auf den Gedankengang casa-cozen (engl. prellen) gebracht.

2. Surly hört das und bemerkt auf Spanisch dazu: "Entiendo", ich verstehe. Woraus Subtle heraushört: "Do you intend it?" Beabsichtigen Sie es [d. h. to cozen]?, und demgemäß antwortet: "So do we, dear Don", wir auch, Herr Spanier!

3. Surly hat den Wunsch ausgesprochen, die Dame des Hauses zu sprechen, das größte Glück seines Lebens ("la bien auenturança de mi vida" IV,3, 62). Face nimmt nur das Wort "vida" auf und wird dadurch an die Witwe (engl. widow) Pliant erinnert, die ihm helfen soll, den Spanier loszuwerden.

4. Surly wittert in Subtles und Faces Benehmen ein Komplott, was er durch die Worte ausdrückt: "Tiengo dùda, Sennores, Que no me hàgan alguna traycion" (IV,3, 93). Subtle hält sich wieder an das letzte Wort (sp. [tɹaiθion], Verrat), aus dem er "issue on", zu einem Ende gelangen, macht, weswegen er antwortet:

"How, issue on? yes, præsto, sennor."

Neben Übertreibung langatmiger Titel, Wortverdrehung und Wortspiel tritt vereinzelt eine Abart der Parodie auf, die darin besteht, daß man, nach Art des sog. makkaronischen Lateins, *englischen Wörtern eine spanische Endung* gibt und ihnen dadurch ein pomphaftes Äußeres oder ein komisches Lokalkolorit verleiht, was aber nicht gleichbedeutend mit englisch radebrechen ist, da es nicht von

Spaniern, sondern nur von Engländern angewandt wird. In diese Gruppe gehörte bereits der Bettler Bragadino in Alex. und Bragardo, die andere Ableitung desselben Wurzelwortes. Curvetto in Middletons Blurt IV,1 bildet die scherzhafte Form "punkateero" aus engl. punk, Dirne + sp. Suffix -atero, nach Analogie mulo: mulatero (Maultiertreiber) oder agua: aguatero (Wasserträger). Deutlicher ist ein Beispiel in Knight II,1, wo aus dem einfachen chamberlain, tapster und hostler, Zimmerkellner, Zapfer und Stallknecht im Gasthof zur Glocke, drei volltönende, nun auch dem Namen nach prächtig in den Ton der Ritterbücher hineinpassende: Chamberlino, Tapstro und Ostlero werden. Ähnlich läßt Ben Jonson im Alch. IV,3 den Subtle das Spanisch Surlys mit den Worten nachahmen:

"Enthratha the chambratha, worthy Don:
Where if it please the Fates, in your bathada
You shall be sok'd, and strok'd, and tub'd, and rub'd:
And scrub'd, and fub'd, deare Don, before you goe",

wobei Subtle die eigentümliche, an englisches stimmloses th [ϴ] erinnernde Aussprache des spanischen z und des c vor hellen Vokalen auf die Dentale t und d überträgt, von denen dem zweiten im Spanischen intervokalisch ein entfernt an [ϴ] erinnernder stimmhafter Laut [ð] zukommt. Auch hier liegt die Hauptwirkung wieder darin, daß Subtle die englischen Wörter "to enter" und "chamber" und ein drittes ihm wohl als frz. battre, schlagen, vorschwebendes (Ben Jonson dachte vielleicht auch an span. patada, Fußtritt) mit der oft genannten Endung -ada versieht (sp. [aða], von Subtle [aϴa] gesprochen). Weitere Fälle, wo span. intervokal. d [ð] durch engl. th wiedergegeben ist, s. unter "armado" (S. 17 d. Arb.), "renegado" (S. 124 d. Arb.) und "Bermudas-Inseln" (S. 73 d. Arb.). — Ähnlich künstlich mit Hilfe einer spanischen Endung aufgebaut ist ein anderes Ben Jonsonsches Wort, das allerdings, weil aus einem spanischen Grundwort bestehend und ohne humoristische Absicht angewendet, nicht als Sprachparodie aufzufassen ist, sondern lediglich als Probe außerordentlich feinen Sprachgefühls. Es ist "lomtero" in Out V,4. Dieses Wort (das sich in NED nicht findet) ist vom Dichter aus span. lomo (Lendenstück) abgeleitet, indem er das dazugehörige Diminutiv "lomito" bildete und daran das sp. Suffix -ero (lat. arius) hängte: "einer, der ein Lendenstück zubereitet." Das Diminutiv ist im Spanischen vorhanden; die Bildung "lomitero" nicht, aber als Analogie zu confite: confitero durchaus keine philologische Unmöglichkeit (vgl. A. Remy, Some Spanish Words in the Works of Ben Jonson, Mod. Lang. Notes 21, S. 84ff.).

Einer vierten und letzten Art der Parodie, die ähnlich der letztgenannten gelehrten Bildung nur für Kenner des Spanischen Reiz haben konnte, sei am Schluß dieses Kapitels über die Sprache gedacht. Sie bezieht sich auf diejenigen Wörter, und zwar Eigennamen, die wohl einen wohllautenden und durchaus spanischen Klang haben, ihrer Bedeutung nach ins Englische übersetzt aber eine *komische oder gar anstößige Bedeutung* annehmen. Nur in einem Fall wird diese Übersetzung auf der Bühne vorgenommen (Desver di Gonzado, Argozile etc. in Lad. Tr. IV,2, vgl. S. 47 d. Arb.), sonst bleibt sie immer stillschweigend dem Hörer überlassen. An derartigen versteckten Schimpfnamen fanden sich:

1. "Signior Don Incubo de Hambre, Master Baily of Castle Blanco" (Love's Pilgr. I,1). Incubo, nach D. R. Ac.: "Demonio íncubo, el que, según la opinion vulgar, tiene comercio carnal con una mujer, bajo la apariencia de varón" ("Inkubus"). Hambre, sp. Hunger.
2. Lord Insultado in Fort., aus sp. insulto, Schimpf + -ado.
3. Cacafugo in Fair III,1: aus sp. cagar, lat. cacare, und sp. fuego, lat. focus, Feuer.
4. Matzagente (Mell.): aus sp. mata (von matar, töten) + gente, Leute; also: Leutetöter.
5. Putana (Pity): aus sp. putaña, Dirne, zu puta (lat. puta).
6. "Seignour Tremomundo, that rid a pilgrimage to beg cakebread" in Solim. IV,2: Tremomundo, aus sp. "tremebundo", erschrecklich, fürchterlich, eine herabsetzende Bezeichnung für den "braggart Knight" Basilisco.
7. Borachio in Ado (III,3); aus sp. "borracho", betrunken; Trunkenbold. Aus dem Stück geht nicht hervor, daß er ein solcher ist. Doch würde dieser Zug seinem Charakter nicht widersprechen, wie ja auch bei der Bühnenaufführung Borachio gewöhnlich betrunken dargestellt wird.

   Dagegen ist der entsprechende Name "Borachia" von Massinger in Very W. III,5 auf eine wirklich betrunkene Dienerin angewendet, gehört also zur Gattung der redenden Namen.

Ergebnis.

Mit dem im Laufe dieser Untersuchung geförderten Material glaube ich die wesentlichen Punkte der spanisch-englischen Beziehungen charakterisiert zu haben, soweit sie in den elisabethanischen Stücken niedergelegt sind. Fragt man sich zusammenfassend, wie sich in den Köpfen der Dramatiker jener Tage Spaniens Land und Leute widerspiegelten, so findet man, daß dieses Bild ein doppeltes Gesicht hat.

Das erste gründet sich auf die politischen und literarischen Faktoren. Soweit von politischen Ereignissen allein die Rede ist, herrscht Kurzsichtigkeit und Vorurteil, dann und wann mit Spott oder bitterer Ironie untermischt, besonders, wenn die Neigung zum Karikieren dem Verfasser im Blute liegt, wie Ben Jonson und Middleton. Ist erst ein Faktor der gegenseitigen Beziehungen derartig aufgefaßt, so bildet man sich vorschnell ein Urteil über die anderen. Politischer Haß beeinflußt das intellektuelle und soziale Gebiet, eine zufällige bittere Erfahrung wird zur Norm erhoben. In der Literatur gewährt man dem Fremden bereitwilliger Einfluß, doch ist das Verfahren hier im Grunde genommen dasselbe. Ein folgenschweres Ereignis, eine aus Geschichte oder Dichtung wohlbekannte Persönlichkeit wird herausgegriffen und vom englischen Standpunkt aus betrachtet. Das Ereignis erscheint dadurch aus seinem Zusammenhang gerissen und, besonders wo es auf Abkühlung der gegenseitigen freundschaftlichen Beziehungen hindeutete, in eine ungünstigere Beleuchtung gerückt. Die Persönlichkeit aber wird isoliert, von Fleisch und Blut entkleidet, zum Typus verallgemeinert, so daß anstelle des Originals eine verwässerte Kopie übrigbleibt oder, im günstigsten Fall, die besondere Veranlagung des Einzelnen zum unterscheidenden Merkmal der Rasse gestempelt wird. Don Adrianos gespreizter Hofstil, die feige Prahlerei des Schelmen Lazarillo, das unwürdige Betragen jenes berüchtigten Don Diego sind solche Einzelerscheinungen, die man als Gesamtausdruck der spanischen Volksseele aufgefaßt hat. Derartigen politischen und literarischen Quellen verdanken alle Bühnenspanier ihre Entstehung, soweit sie nicht nur eine Statistenrolle spielen und soweit sie Anspruch darauf erheben, vom Zuschauer als Ausländer gewertet zu werden, d. h. sobald sie losgelöst von ihrer im Renaissancedrama ohnehin ohne auffallende Lokalfarbe gezeichneten spanischen Umgebung, zwischen Nichtspaniern auf einem außerspanischen Schauplatz auftreten und dort als Fremdlinge empfunden werden. Von ihnen bemerkt Underhill mit Recht: "To possess any of these traits (arrogance, boastful, pomp-

ously affected, or cruel) along with a Spanish name, was to be a Spaniard in the eyes of the Elizabethan play-goers."

Die zweite, durch die kulturellen und sprachlichen Beziehungen gebotene Ausdrucksweise ergibt ein mehr mosaikartiges Gemälde des spanischen Volkscharakters. Eigentlich steht die gesamte Nation dazu Modell, ihre mannigfaltigen Vertreter, ihre Rasseeigentümlichkeiten und Kulturäußerungen müssen Pinselstriche herleihen. Durch Aneinanderreihung von Eindrücken verschiedener Art, nicht durch Verdoppelung und Verdreifachung eines und desselben Eindruckes, entsteht nun ein neues, umfassenderes, mehr der Wirklichkeit Rechnung tragendes Bild von Spanien. Wer es im einzelnen geschaffen hat, entzieht sich unsrer Nachforschung. Der Londoner Kaufmann mag sein geistiger Urheber gewesen sein, der in Malaga Wein einkaufen läßt oder Geschäftsberichte von seinem Vertreter in Cádiz einfordert, die vornehme Dame, die bei Hof durch ihr Kleid nach neuestem Valladolider Schnitt Aufsehen erregt, der Müßiggänger, der in einer Matrosenschenke am Strand einen kräftigen spanischen Fluch auffängt, und der britische Soldat, der mit eigenen Augen die Grausamkeiten eines Alba in den Niederlanden verfolgt, wie es von Marlowe angenommen und von Ben Jonson tatsächlich überliefert worden ist. Scheinbar beschränkt sich dieses Bild auch nicht auf einseitige Beobachtungen, sondern umfaßt den ganzen Kreis der Erfahrungswelt, äußerliche Charakteristika, Klima, Landeskunde, Sitten und Gebräuche sowohl wie innere Eigenschaften der Rasse. Bei näherer Untersuchung freilich verleugnet sich auch hier das subjektive Element nicht ganz. Nur äußert es sich nicht mehr positiv, indem es absichtlich umgestaltend auf die gegebenen Vorstellungen einwirkt, sondern negativ in der Nichtbeachtung alles dessen, was seinem Empfinden nicht entspricht.

Alles in allem genommen hat sich eine reiche Fülle von Beziehungen zwischen Spanien und dem elisabethanischen Drama ergeben, so reich wie sie zu keiner andern Periode der englischen Literaturgeschichte festzustellen ist. Und doch muß davor gewarnt werden, die Tragweite dieser Beziehungen zu überschätzen. Für sich betrachtet, absolut, mag die Menge der Anspielungen, Zitate und Entlehnungen überraschen; relativ betrachtet bleiben sie anderen Einflüssen, etwa denjenigen Frankreichs und Italiens gegenüber, Einflüsse zweiter Ordnung. Denn was Spanien an Spuren in unseren Stücken hinterlassen hat, verdankt es dem Umstande, daß es damals zu den Führervölkern der Erde gehörte: seinen Machtfaktoren also, nicht völkerpsychologisch begründeten intellektuellen und gefühlsmäßigen Banden. Englands Geisteskultur irgendwie in ihren Grundfesten zu erschüttern, seiner Dramatik eine ganz bestimmte Wendung zu geben und deren Entwicklung für Jahrzehnte festzulegen, hat Spanien nicht vermocht. Das aber war der Sinn der von Italien ausgehenden Renaissance und des französischen Klassizismus im Zeitalter Drydens und Popes.

Verlag von L. Friederichsen & Co., Hamburg.

Die Baugruppe des Sultans Qalāūn in Kairo

von

Max Herz Pascha †

(Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts Band XXXXII)

Gr. 8°, VIII u. 54 S. mit 46 Abb. auf 35 Tafeln 1919.

Preis M. 10.—

zuzügl. des Sortiments- und Valuta-Zuschlages.

Aberglaube u. Volksmedizin im Lande der Bibel

von

Dr. med. T. Canaan

(Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts Band XX)

Gr. 8°, XI u. 144 S. mit 6 Tafeln und 50 Abb. im Text 1914.

Preis M. 8.40

zuzügl. des Sortiments-und Valuta-Zuschlages.

Verlag von L. Friederichsen & Co., Hamburg.

Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde

herausgegeben von der

HAMBURGISCHEN UNIVERSITÄT

Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen.

Band 1 (Band 1 der gesamten Abhandlungen).
O. Franke, Prof. Dr., Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion. (Im Druck.)

Band 2 (Band 3 der gesamten Abhandlungen).
Walther Björkman, Dr., Ofen zur Türkenzeit. Gr. 8°. XVII u. 77 S. mit 1 Orientierungsplan und 1 Faksimile. 1920. M. 8.—.

Band 3 (Band 4 der gesamten Abhandlungen)
Rudolf Grossmann, Dr., Spanien und das elisabethanische Drama. Gr. 8° u. 138 S. 1920.

Reihe C. Naturwissenschaften.

Band 1 (Band 2 der gesamten Abhandlungen).
Arved Schultz, Dr., Die natürlichen Landschaften von Russisch-Turkestan. Gr. 8°. 72 u. XII S. mit 15 Karten. 1920. M. 10.—.

Band 2 (Band 5 der gesamten Abhandlungen).
Hans Gebien, Tenebrioniden (im Druck).

Die Vorgänger obiger Abhandlungen sind die

„Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts".

Ausführliches Verzeichnis der erschienenen Bände steht auf Wunsch zur Verfügung.

BL
1840
F73

Franke, Otto
Studien zur geschichte des konfuzianischen dogmas und der chinesischen staatsreligion

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY